مقالات مختارة
فى الفلسفة الإسلامية

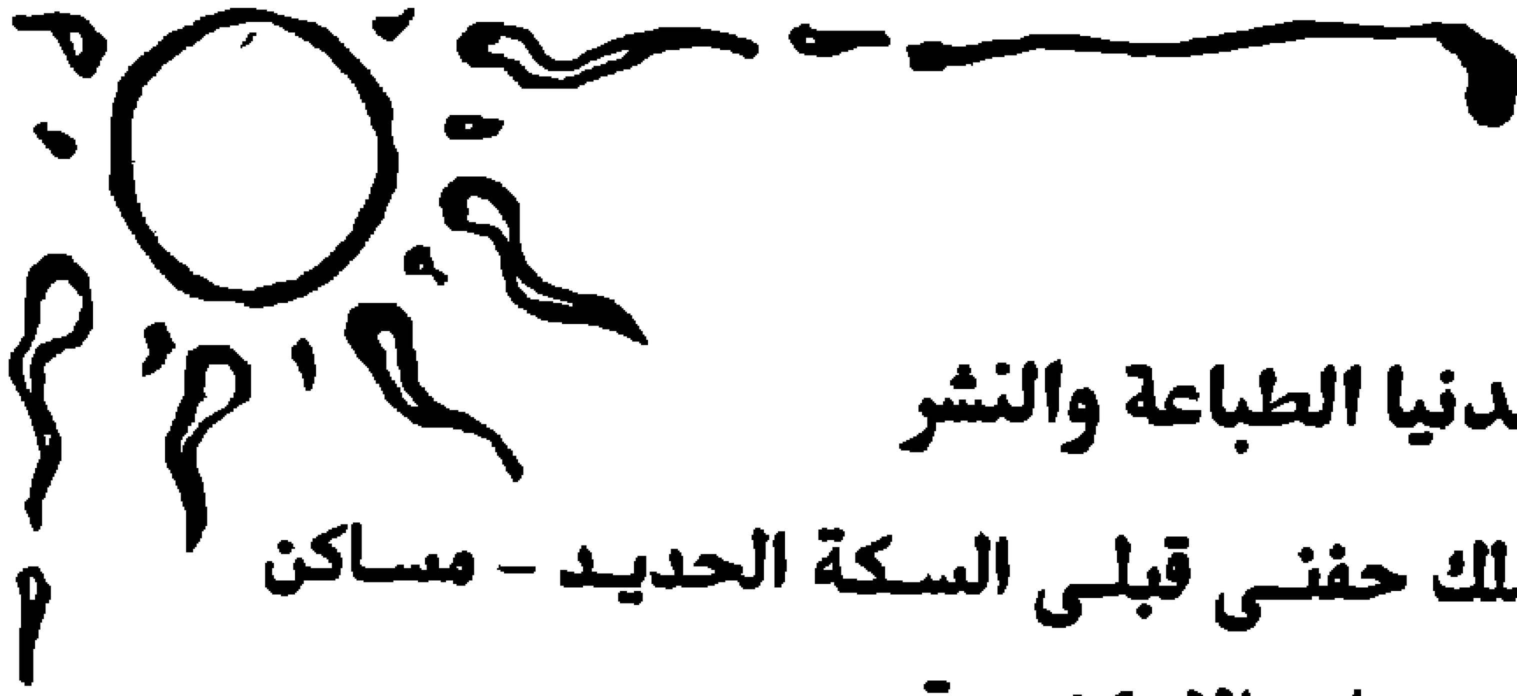
دكتور
أحمد محمود صبحى



تليفاكس: ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨٠ الإسكندرية

مقالات مختارة

فى الفلسفة الإسلامية



الناشـــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن دربالـه - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية

المؤلـــــف: د. أحمد محمود صبحى

رقـم الإيـداع: ١٣٩٥٥/ ٢٠٠١

الترقيم الدولى: 1 - 178- 327 – 977



مقالات مختارة
فى الفلسفة الإسلامية

دكتور
أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى
٢٠٠٢ م

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

مقـدمـه

١- ربما يميل المرء فـي شيخوخته إلي حياة التصـوف وبخاصـة إن كـان مشتغلا بتدريس الفلسفة الإسلامية ،ولقد شعرت أن التصوف لم يحظ مني ما يستحقه من اهتمام، بعد أن غلب على التأليف فى علم الكلام بما فيه من جدل بين الفرق الإسلامية سعيا إلى طلب الحقيقة الإسلامية بينها.

وقد أعجبت فى التصوف بعلَمين: الأول بسلوكه وهو : إبراهيم بن أدهم الذي استغنى عن الإمارة ومال إلي الزهد ، والثاني بشاعريته وهو: جلال الدين الرومي حين زاوج بين الشعر والتصوف، فاجتمعت لديه قمتا الوجدان والروح.

يمثل الأول التصوف فى مرحلته المبكرة - مرحلة الزهد - بينما يمثل الثاني التصوف فى مرحلة الطرق الصوفية ، فهو مؤسس الطريقة المولوية أكثر الطرق انتشارا حتى زمن قريب فى إيران وتركيا.

٢- ما زلت اعتقد أن الجانب السياسي أضعف جوانب الحضارة الإسلامية نظراً وتطبيقاً، منذ قيام حضارة الإسلام إلي يوم الناس هذا ، علي أن ذلك لا يبرر اغفاله، على العكس ، فذلك أجدر بدراسته لمعرفة موطن الداء ، ومن ثم كان مقال : النظريات السياسية لدي الفرق الإسلامية ، لقد أخفقت جميع الفرق في أن تقدم نظرية سياسية تنشد العدل فضلاً عن المساواة بين الناس ، وقد تنبأ الرسول بهذا (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، أول نقضها الحكم..)

ولكن ماذا عن الحاضر السياسي ، لقد سعت الدول الإسلامية منذ قرنين إلي النهضة ، وذلك موضوع مقالي : بعض جوانب التجديد في الفكر الإسلامي .

٣- والفلسفة حوار : حوار ينطوي علي لمسة وفاء من تلميد لبعض أساتذته(*) فكان مقالي : إشكالية الأصالة والمعاصرة لدي زكي نجيب ، عبد الرحمن بدوي :الفيلسوف المتوحد ، أو حوار بين صديقين ، فكان مقالي : حوار مع صديق العمر: عاطف العراقي .

٤- وعلي المشتغل بالفلسفة واجب يجب أن يؤديه نحو وطنه ألا وهو الإدلاء برأيه في المسائل العامة ، وبخاصة إن لم تكن هذه المسائل بمعزل عن الفلسفة حتى لا يتهم المشتغلون بها أنهم يعيشون في برج عاجي ، ومن ثم كانت المقالات :

١- بين السنة والشيعة وحقوق المرأة ، وهو موضوع شغلت به منذ زمن بعيد .

٢- هل تعد الأيدلوجيات فكرا علميا ، وذلك منذ أثير الاعتراض علي ترقية نصر حامد أبو زيد

٣- ثم الأمر الملازم للإعلانات في صفحة الوفيات حيث يستهلها اهل المتوفي بآية " النفس المطمئنة " وذلك منذ أربعين سنة لا أكثر فما الملابسات ؟ وهل ذلك من حق أهل المتوفي أم حق ينفرد به الله ؟

وبعد :

فلعل القارئ يجد في هذه المقالات والآراء مع تنوعها خيطا يربط بينها تماما كما يربط الخيط حبات المسبحة ، فإن وجد القارئ فيها فائدة علمية أو عملية فذلك من فضل الله علي .

والله الموفق للصواب ،

أحمد محمود صبحي

٢٥ إبريل عام ٢٠٠١ هـ

(*) أستاذي الذي أدين له بكل الفضل علي : علي سامي النشار ، فقد كان لي شرف الإشراف علي كتاب تذكاري له : المشكاة

الفصـــل الأول

في التصــوف

١- إبراهيم بن أدهم

٢- جلال الدين الرومي

١ - إبراهيم بن أدهــم

تمهيد

وجد المسلمون أنفسهم - بعد اتساع الفتوحات - أمام ألـوان مـن الـترف وضروب من النعيم لم تكن في الصدر الأول من الإسلام ، فإذا بكثير منهم يحيـي حياة مترفة ناعمة مباينة كل التبـاين لحياتـهم الأولي الـتي كـان قوامـها الخشـونة وشظف العيش ، فنشأ التصوف رد فعل لدي البعض من الأتقيـاء الورعين ، يقـول ابـن خلدون : (عندما فشا الإقبال علي الدنيا في القرن الثاني وما بعـده وجنـح النـاس إلي مخالطة الدنيا اختص المقبلون علي العبادة باسم الصوفية.)[1]

يدلك علي هذا كثرة الصوفيـة في المدن التي بلغت ذروة الـترف كدمشق وبغداد وقرطبة والقـاهرة ، إذ كـانت الحيـاة في هـذه المدن متباينـة أشـد التبـاين ، يقول أحمد أمين : (كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجدا وحانـة ، قارئـا وزمـارا ، ساهرا في تهجد وساهدا في طرب ، تخمـة في غنـي ومسكنة في إمـلاق ، شـكا في الدين وإيمانا في يقين).[2]

بينما لا نكاد نجد للصوفية أثرا في العواصم المتواضعة كصنعاء والمنامة ، بل يندر وجودهم أو استقرارهم في المدن المقدسة كمكة أو المدينة.

ولقد مكن لهذا الاسـتقطاب وظهور رد الفعل أن الانغمـاس في الملـذات لم يجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة دنيوية ، بل إنه جـر عليهم كثيرا مـن أسـباب الشقاء ، فنجد ملوكا لم يتورعوا عن سـفك الدماء ومصادرة الأملاك لأقـل بـادرة من معارضة ، وولاة أشد ظلمـا يتقربـون بـالبطش إلي ساداتهم وكبرائـهم ، ولم تضـع نهايـة

---

[1] ابن خلدون : المقدمة طبعة المطبعة البهية المصرية ص ٣٢٨

[2] أحمد أمين : ضحي الإسلام - الجزء الأول - الباب الأول - الفصل الخامس ص١٠٤ ومـــا بعدها

الأمويين حدا للتجبر ، بل لعله غدا أشد عتوا ، ومن ثم كانت ردود الأفعال السياسية أعنف تمردا كحركة صاحب الزنج وثورة القرامطة .

وذكر أهل التقي الناس بحديث الرسول : (أخشي أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت علي من كان قبلكم فتتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم)

أريد أن أقول نشأ التصوف ليقدم البديل للناس عن شقائهم في الدنيا والآخرة: قيم الروح بديلا عن قيم المادة ، السعادة في الفقر والزهد لا في الغني والثراء ، النعيم الأخروي بديلا عن النعيم الدنيوي ، يقول إبراهيم بن أدهم : (لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم لحاربونا علي ما نحن فيه بأسيافهم)

إلي جانب تلك العوامل المتعلقة بنشأة التصوف بعامة هناك ملابسات خاصة متعلقة بموطن إبراهيم وسيرته وعصره ، إذ كانت خراسان متمردة علي الحكم الأموي سواء لأنها كانت معقلا من معاقل القومية الفارسية أو لأن الإسلام لم يخلص أهلها من دفع الجزية عدا سنتي حكم عمر بن عبد العزيز ، وقد لاحت في الأفق الفتن واقتتال المسلمين بظهور الرايات السود بقيادة أبي مسلم الخراساني ، لقد هاجر إبراهيم إلي ربه فارا من بلخ عام ١٣٢ هـ ، نفس سنة قيام أبي مسلم الخراساني بحركته[٣]، إذ ما كان يمكن لإبراهيم بن أدهم ألا تمسه نار الثورة لأن آباءه كانوا أمراء علي بلخ من قبل الأمويين - كما تذكر المصادر الصوفية - أو حتى لمجرد انتمائه إلي اسرة عربية ثرية في منطقة فارسية ثائرة علي حكم العرب والأمويين .

هو إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر بن إسحاق التميمي العجلي وكنيته أبو اسحاق ، عربي صريح النسب ، قال ابو نعيم : (وكان من العرب

---

[٣] عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص٢٢٢ نقلا عن ما سينيون : نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي

من بني عجل كريم الحسب.)[4] وبنو عجل من قبيلة بكر بن وائل ، وكانت أسرته تسكن الكوفة ، ثم انتقلت إلي بلخ في خراسان واستقرت هناك .

ولا تشير المصادر التاريخية إلي ما ترويه كتب الصوفية عن أن أباه أدهم كان واليا علي بلخ او خراسان ، أغلب الظن أنه كان من أثريائها .

ولد إبراهيم وأبوه بمكة فرفعه في خرقة وجعل يتتبع العباد والزهاد قائلا : ادعوا الله له ، وحسبما يروي إبراهيم عن نفسه : ولقد استجاب الله دعاءهم .[5]

تتفق الروايات الصوفية علي ذكر الحادثة التالية كبدء أمره في التصوف - حسب رواية إبراهيم - حينما سأله عن ذلك مريده إبراهيم بن بشار: (كان أبي من أهل بلخ، وكان من ملوك خراسان ، وكان من المياسر، وحبب إلينا الصيد، فخرجت راكبا فرسي، وكلبي معي، فبينما أنا كذلك ، إذ ثار أرنب أو ثعلب، فحركت فرسي، فسمعت نداء من ورائي: ليس لذا خلقت ، ولا بذا أمرت، فوقفت انظر يمنة ويسرة، فلم أر أحدا، فقلت: لعن الله إبليس ، ثم حركت فرسي، فإذا بي اسمع نداء أجهر من ذلك: يا إبراهيم ليس لذا خلقت ولا بذا أمرت، فوقفت انظر يمنة ويسره ، فلا أري أحدا ، فقلت: لعن الله إبليس ، ثم حركت فرسي فإذا بي أسمع نداء من قربوس (الجانب المقوس من قدام المقعد أو مؤخره) سرجي : يا إبراهيم ، مالذا خلقت ولا بذا أمرت " "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون " فوقفت وقلت : (أنبهت ، أنبهت ، جاءني نذير من رب العالمين ، والله لا أعصي الله بعد يومي هذا ما عصمني ربي) ، فرجعت إلي أهلي فخليت عن فرسي ، ثم جئت إلي أحد رعاة أبي ، فأخذت منه جبة وكساء ، وألقيت ثيابي إليه ، ثم أقبلت إلي العراق ، أرض ترفعني وأرض تضعني حتى وصلت إلي العراق ...)

وكان لابد ان ينسج الخيال الصوفي حول هذه الواقعة تزيدات وحواشي لتجعل من قصة الأمير الذي غدا سائحا زاهدا أسطورة أشد وقعا وأعمق أثرا .

---

[4] أبو نعيم : حلية الأولياء المجلد السابع ص ٢٧٣.

[5] المصدر السابق المجلد السابع ص ٢٧١.

* طرق عليه باب داره ليلة طارق ، فلما فتحت الجارية قال الطارق : أصاحب هذه الدار حر أم عبد ؟ فردت : حر من الأحرار فقال : (لو كان عبدا لعرف معني العبودية) وأبلغت الجارية سيدها الذي ظل يتمعن مغزي الكلام .

*ذهب صباح يوم إلي قصره والحراس مصطفون ، فدخل عليه شيخ مهيب ، ما قدر الحراس علي منعه لفرط هيبته ، وتوجه إلي إبراهيم قائلاً : لمن هذا الرباط ؟ فرد إبراهيم : إنه قصر وليس برباط.

قال الشيخ: أليس الرباط هو من يقيم فيه القوم ثم يرحلون ؟

قال إبراهيم : بلي .

قال الشيخ : لمن هذا القصر قبلك ؟

قال : لأبي ثم لجدي قبله .

قال الشيخ: هو اذن رباط ثم أردف قائلا : (لو دامت لغيرك ما اتصلت إليك) .

علينا لفهم مغزي هذه القصة أن نقرنها بالظروف السياسية التي كانت سائدة آنذاك في خراسان والتي كانت تدعو إلي التعجل بالرحيل أو الخلاص .

* كان نائما ذات ليلة علي سرير فأحس بحركة علي سطح القصر ، فنادي : من هناك؟

فجاءه الرد : فقدت بعيرا أبحث عنه .

فقال إبراهيم : يا أحمق ، تبحث عن بعير فوق السطوح !

فجاءه الرد : وأنت يا غافل تطلب الوصول إلي الله في ثياب من حرير علي سرير من ذهب !

وقد صاغ جلال الدين الرومي هذه القصة نظما فقال :

سمع ذلك الطيب الذكر وهو علي السرير

طقطقة وضجة في الليل فوق السقف

وخطوات سريعة علي سطح القصر

فقال في نفسه : من هذا الجرئ؟

ثم نادي من نافذة القصر : من هذا الإنسان ؟

لعله ليس بإنسان بل جني من الجان

فأدلي شخص برأسه من النافذة قائلا:

إنا نبحث طوال الليل عن مطلوبنا

قال : وما مطلوبك؟

قال : ابحث عن بعير

قال : ومن الذي يبحث عن بعير فوق السطوح !

قال : وكيف تطلب الوصول ، وأنت علي سرير الملك في ثياب الحرير !

لا غرو إذن أن تعبر أسطورة إبراهيم بن أدهم خراسان إلي بلاد الشام وأن تخترق جبال طرسوس إلي تركيا ثم لتعبر الأقطار والبحار بعد ذلك إلي الملايو .

ومن جهة أخري تؤكد هذه الحكايات معني يحرص الصوفية علي تأكيده ألا وهو أن التوبة اصطفاء من الله وليست اجتهادا من العبد ، نفس المعني الذي أجابت به رابعة العدوية علي شخص سألها : إني أريد أن أتوب ، فهل لو تبت يتوب علي ؟ قالت : بل لو تاب عليك لتبت .

وبين حياة رابعة وسيرة إبراهيم من حيث التحول المفاجئ شبه كبير . غير أن آراء بعض المستشرقين تنقلنا إلي موضوع آخر ، إذ يجدون في تحوله دليلا علي الأثر الهندي في التصوف الإسلامي ، وبخاصة أن بلخ كانت مركزا تجاريا بين الهند وفارس ، ويري جولد تسيهر أن سيرة إبراهيم بن أدهم تشبه سيرة بوذا : كلاهما من بيت إمارة ، وكلاهما عزف عن الدنيا بعد أزمة روحية وتحول مفاجئ .[6]

غير أن الشبه الظاهري لا ينهض دليلا كافيا علي القول بالتأثر والتأثير ، فضلا عن أن حالات الانقلاب الديني في حياة بعض الأفراد موجودة في كل الأديان .

رحل إبراهيم بن ادهم عن خراسان بعد ان اجتاحتها الفتن والاضطرابات السياسية ، ولكن هناك إشارة إلي سبب آخر مختلف ، يقول عبد الله بن المبارك :

---

[6] جولدتسيهر : مقال باللغة المجرية بعنوان : البوذية في الإسلام ، لخصه T.Duka في مجلة الجمعية الاسيوية سنة ١٩٠٤ ص ١٣٢وما بعدها، ووافقه نيكلسون في مقاله عن إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولي ج١ص ٤٥٩.

خرجت أنا وإبراهيم بن أدهم من خراسان ونحن ستون فتي نطلب العلم[٧]......، فهل ترك خراسان إلي الكوفة طلبا للحديث ؟

لا تعارض بين السببين : الاضطرابات السياسية وطلب العلم ، فالأول عامل طرد من بلخ وخراسان، والثاني عامل جذب إلي الحجاز والعراق وبلاد الشام .

ولكن لم يرق لإبراهيم سماع الحديث ولا روايته ، فقد أهدي سفيان الثوري ثوبا فرده ، فقال إبراهيم : يا أبا عبد الله ، لست أنا ممن يسمع الحديث حتى ترده علي...[٨]، وكان يقول عن سفيان : لقد سمعنا كما سمع فلو شاء سكت كما سكتنا

لم يسكت إبراهيم عن رواية الحديث انكارا لفضله ، وإنما كان همه السلوك والأدب لا الرواية والعلم ، يقول أبو يوسف : كان إبراهيم إذا سئل عن العلم جاء بالأدب[٩] وقد سأله مريده إبراهيم بن بشار : لم تركت الحديث ؟ فقال إني مشغول عنه بثلاث : بالشكر علي النعم ، وبالاستغفار عن الذنوب ، وبالاستعداد للموت[١٠]

رحل إبراهيم إلي العراق (أرض ترفعني وأرض تضعني فعملت بها أياما ، فلم يصف لي منها شيء من الحلال، فسألت بعض المشايخ عن الحلال ، فقالوا: إذا أردت الحلال فعليك ببلاد الشام .)

علينا أن نصرف النظر تماما عن المعني الظاهري للنص وما يحمله من إدانة للعراق ، (لم يصف له فيها شئ من الحلال) ، فلقد ارتحل إلي طرطوس فعمل بها ناطورا في بستان ، ولكن أحد الخدم تعرف عليه فاعلم من في المسجد بوجود إبراهيم ابن أدهم ، فما كان منه إلا أن فر من طرطوس ، يقول إبراهيم : فلما كان من الغد ذكر صفتي في المسجد فعرفني بعض الناس .. فلما رأيته قد أقبل مع أصحابه اختفيت

---

٧ ابو نعيم : حلية الأولياء ج٧ ص ٣٦٩.

(٨) المصدر السابق : ج٨ ص ٣.

٩ المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٠) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٠ ص ١٣٧.

خلف الشجر ، والناس داخلون ،فاختلطت بهم وهم داخلون وأنا هارب ، فهذا كان أوائل امري وخروجي من طرطوس.[11]

أغلب الظن أن أمره كان معروفا في العراق علي نحو لم يتح له ما يصبو إليه من أن يصفو له الحلال بالتكسب من عمل يده ، فكان أن ابتعد عن موطنه غربا حتى يحيى غريبا بعيدا عن كل ما يصله بحياته السابقة ، يقول إبراهيم : ما تهنيت بالعيش إلا في بلاد الشام ، أفر بديني من شاهق إلي شاهق ومن جبل إلي جبل ، فمن يراني يقول موسوس ، ومن يراني يقول هو حمال .

ولكن ما أن يكتشف امره في بلد حتى يفر منها إلي غيرها ، كان يحرس كرما في كورة بغزة ، فجاء صاحب الكرم يوما ومعه أصحابه ، فقال لإبراهيم ائتنا بعنب نأكل ، فأتاه بعنب فإذا هو حامض ، فقال له صاحب الكرم : من هذا تأكل ، قال ما آكل من هذا ولا من غيره .. قال : فأئتني برمان فأتاه برمان فإذا هو حامض ، فقال له : أمن هذا تأكل ، قال : لا آكل من هذا ولا من غيره ، ولكن رأيته أحمر حسنا فظننت أنه حلو ، فقال صاحب الكرم :

أتراك لو أنك إبراهيم بن ادهم مازاد علي هذا ، يقول صاحب الحلية : فلما علم أنهم عرفوه هرب منهم وترك كراه (أي أجرته)[12]

يقول علي بن بكار كنا جلوسا عند الجامع بالمصيصة (بلده بين انطاكية وبلاد الروم) وفينا إبراهيم بن ادهم ، فقدم رجل من خراسان ، فقال : أيكم إبراهيم ابن أدهم ، فقال القوم : هذا ، أو قال : أنا هو ، قال : إن اخوتك بعثوني إليك ، فلما سمع ذكر اخوته قام يأخذه بيده فنحاه قائلا له : ما جاء بك ؟ قال : أنا مملوكك مع فرس وبغلة وعشرة آلاف درهم بعث بها إليك اخوتك ، قال : إن كنت صادقا فأنت حر ، وما معك فلك ، اذهب فلا تخبر أحدا . ولكن أهل المصيصة عرفوا أمره فبعثوا بالبغال عليها الزاد ، فكان أن غادر البلدة إلي أنطاكية .

---

(11) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٧ ص ٣٧١.

(12) المصدر السابق ج٧ ص٣٧٢.

كان أحب إلي نفسه ان يعرضها للهوان وهو نكرة ، من أن يكرم لحياته السابقة ، يقول إبراهيم : كنت في بعض السواحل وكانوا يستخدموني ويبعثون بي في حوائجهم ، وربما يتبعني الصبيان حتى يضربوا ساقي بالحصي ، إذ جاء قوم من أصحابي فكرموني ، فلما رأوا أولئك اكرامهم لي أكرموني ،فلو رأيتموني والصبيان يرموني بالحصي فذلك أحلي في قلبي ..[13]

قال إبراهيم لبقية بن الوليد : كن ذنبا ولا تكن رأسا فإن الذنب ينجو والرأس يهلك![14] ولو أنه قد ظل رأسافي خراسان لهلك ، فآثر أن يعيش ذنبا في بلاد الشام فنجا .

ولكنه قد استبدل عزا بعز وملكا بملك ، إذ يقول : نحن والله الملوك الأغنياء ، نحن الذين تعجلنا الراحة في الدنيا ، لا نبالي علي أي حال أصبحنا وامسينا ، وفي قول آخر له : لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم إذن لجالدونا علي ما نحن فيه بأسيافهم أيام الحياة علي ما نحن فيه من لذة العيش وقلة التعب ، ومن أقواله : إذا بات الملوك علي اختيارهم، فبت أنت علي اختيار الله لك وأرض به.[15]

وتبدو المفارقة بين عز الدين وبين ملك الدنيا فيما روي عن قوله لأبي جعفر المنصور :

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا .:. فلا ديننا يبقي ولا ما يرقع[16]

كان يري أن كل سلطان لا يكون عادلا فهو واللص بمنزلة واحدة، وكل عالم لا يكون ورعا فهو والذئب بمنزلة واحدة ، وكل من خدم سوي الله فهو والكلب بمنزلة واحدة .[17]

---

(13) المصدر السابق ج٧ ص٣٧١.

(14) المصدر السابق : ج٨ ص٢١ .

(15) المصدر السابق : ج٨ ص ٢٢.

(16) المصدر السابق : ج٨ ص١٠

(17) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٠ ص ١٤٢.

كان يري أن أثقل الأعمال في الميزان أثقلها علي الأبدان ، ومن وفي العمل وفي له الأجر ، ومن لم يعمل رحل من الدنيا إلي الآخرة بلا قليل ولا كثير[١٨]

ولا تتفق المصادر الصوفية علي مسار سياحته وتنقلاته بين البلدان ، فبينما يذكر العطار أنه رحل من بلخ إلي نيسابور حيث أقام تسع سنين ثم قطع البوادي أربع عشرة سنة إلي أن وصل إلي مكة ، حيث لقي في الطريق اسلم بن يزيد الجهني الذي سأله عما حمله علي الخروج من الدنيا ، فرد إبراهيم : زاهدا فيها ورجاء لثواب الله ، فنصحه أسلم بقوله : إن العبد لا يتم رجاؤه لثواب الله تعالي حتى يحمل نفسه علي الصبر، وإن أدني منازل الصبر ان يروض العبد نفسه علي احتمال مكاره الانفس، بذلك يورث الله في قلبه نورا يفرق به بين الحق والباطل .. ثم قال له أسلم : إياك والبخل ، اما البخل عند أهل الدنيا فهو أن يكون الرجل بخيلا بماله ، وأما الذي عند أهل الآخرة فهو الذي يبخل بنفسه عن الله تعالي.[١٩]

وفي مكة صحب سفيان الثوري والفضيل بن عياض ، وقد صحب الأول فترة كانا يتسامران حتى الصباح[٢٠] وعنه وعن مالك بن دينار نقل ما أثر عنه من رواية الحديث .

ومن مكة إلي بغداد حيث لقي أبا حنيفة النعمان ، ولا يأبه لحضوره أصحاب أبي حنيفة ، ولكن إمام الفقه ينبههم : (هو سيدنا) فلما سئل : وبأي شئ بلغ هذا المقام ؟

أجاب: لأنه مشغول بخدمة ربه وأنتم مشغولون بخدمة أبدانكم .

ولكن حوارا آخر يقع بين إمام الفقه وإمام السلوك ، إذ قال أبو حنيفة لإبراهيم : قد رزقت من العبادة شيئا صالحا فليكن العلم من بالك فإنه رأس العبادة

---

[١٨] المصدر السابق: نفس الصفحة.

[١٩] السلمي : طبقات الصوفية ص١٢.

[٢٠] أبو نعيم : حلية الأولياء ج٨ ص٣١.

وقـوام الديـن .فـيرد إبراهيـم : وأنـت فلتكـن العبـادة والعمـل بـالعلم مــن بـالك وإلاهلكت.[٢١]

ولا يطيل إبراهيم المقام في العراق إذ يرحل منها إلي الشام ومتنقلا بين ربوعها فمـن المصيصة إلي طرطوس حيث عمل ناطورا للبساتين وحصادا ولكنه لا يستقر بها ، إذ يرحل عنها إلي مدينة صور فبيت المقدس فعسقلان ثم غزة، وكـان يكسب عيشه إمـا بالعمل نـاطورا أو من الحصاد او من طحن الحبـوب ، وكـان إذا فرغ من الحصـاد أرسل بعض أصحابه لأخذ أجرته ، فقد كان كارهـا أن يمس الدراهم بيده ثم ينفق أكثرها علي المحتاجين أو علي أصحابـه : اذهبـوا كلـوا بها شهواتكم ، ذلك أنـه إذا كان الزهد عنده ثلاثة أصناف : زهـد فـرض وزهـد فضل وزهـد سلامه ، زهـد الفرض عن الحرام ، وزهد الفضل عن الحلال، وزهد السلامه عن الشبهات، فقد كان إبراهيـم زاهدا في الثلاثة.[٢٢]

وكـان يقـول : اطـب مطعمك ولا عليك أن لا تقـوم بـالليل وتصوم بالنـهار.[٢٣] يقـول مضاء بن عيسي : ما فاق إبراهيم أصحابه بصوم ولا صلاة ولكـن بـالصدق والسـخاء[٢٤]، وكـان حريصـا علي ان يقوم بأداء عمله بنفسه ، رآه الأوزاعي ببيروت وعلـي عنقـه حزمة حطب، فقال : يا أبا إسحق إن إخوانك يكفونك هذا فقال له اسكت يا ابا عمرو ، فقد بلغني إنـه إذا وقف الرجل موقف مذلة في طلب الحـلال وجبـت لـه الجنة[٢٥].

كـان إبراهيم شـديد الحرص في صفو الحلال ، ولا يكـون ذلـك عنـده إلا بالتكسب ، بل كان أهون عليه أن يأكل الطين من أن يأكل ما تشوبه شبهة .

---

(٢١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٠ ص ١٧٣.

(٢٢) أبو نعيم : حلية الأولياء ج٧ ص ٣٠٨.

(٢٣) المصدر السابق : نفس الصفحة والبداية والنهاية ج١٠ ص ١٣٧.

(٢٤) الحلية : ج٨ ص٢٠.

(٢٥) البداية والنهاية ج١٠ ص ١٣٩.

وكان مع فاقته أسخي رفاقه : يطعمهم أطيب الطعام ويأكل أردأه ، ينفق علي المحتاج ويقضي دين المدين ويعين بالمؤونة امرأه فقير تلد .

لقي شقيقا البلخي أثناء الحج ، فسأله إبراهيم عن بدء أمره في طريق الزهد، فذكر شقيق أنه رأي في بعض الفلوات طائرا مكسور الجناحين أتاه طائر صحيح الجناحين في منقاره جرادة فأطعمه إياها ، قال شقيق فتركت التكسب لذلك واشتغلت بالعبادة ، فقال له إبراهيم : ولم لا تكون أنت الطائر الصحيح الذي أطعم الطائر المكسور حتى تكون أفضل منه ؟ اما سمعت رسول الله (صلي الله عليه وسلم) يقول : اليد العليا خير من اليد السفلي ، فمن علامة المؤمن ان يطلب أعلي الدرجتين في أموره كلها حتى يبلغ منازل الأبرار .

هكذا يري إبراهيم بن أدهم ان الزاهد الصادق هو من كان معطيا لا مستعطيا ، ولم تكن سياحة إبراهيم في الأرض وكثرة تنقلاته هربا من أن يكتشف أمره ، تدع له مجالا للزواج ، إذ لم تكن له بهن حاجة ، مع ذلك فقد كان يري أن نفقة الرجل علي عياله خير مما هو فيه (روعة تروعك عيالك أفضل مما أنا فيه) أو روعه صاحب عيال أفضل مما نحن فيه .)[٢٦]

وكان لا بد ان يتعرض في تنقلاته في الفلوات للسباع الضارية فلم تكن السكينة لتبرح قلبه مستعينا بالدعاء:

(اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام واكنفنا بكنفك الذي لا يرام وارحمنا بقدرتك علينا ولا نهلك وأنت الرجاء.)[٢٧]

وأقام في الشام اربعا وعشرين سنة لا لغزو ولا لجهاد ، وإنما طلبا لكسب حلال من عمل يديه ، ذلك أنه لم ينبل عنده من نبل بالحج ولا بالجهاد ، وإنما من كان يعقل ما يدخل جوفه.

---

[٢٦] الحلية : ج٨ ص ٢١.

[٢٧] أبو نعيم : حلية الأولياء ج٧ ص ٣٠٨.

غير انه عاد في أواخر حياته ، فأدرك أن طلب صفو الحلال ليس كافيا في طلب المثوبة من الله ، فنقل عن يونس بن عبيد قوله : ما ندمت علي شيء ندامتي أن لا أكون أفنيت عمري في الجهاد[٢٨].

اشترك إبراهيم في غزوات بحرية ضد الروم ، عن أحمد بن بكار قال : غزا معنا إبراهيم بن أدهم غزاتين ، كل واحدة أشد من الأخرى : غزاة عباس الأنطاكي وغزاة محكاف فلم يأخذ سهما ولا نفلا[٢٩].

وتوفي إبراهيم سنة اثنتين وستين ومائة وقيل إحدي وستين وقيل سنة ثلاث ولعل الخبر الأول هو الأصح ، توفي في جزيرة من جزائر بحر الروم وهو مرابط ، كان به البطنه (مغص) ، ذهب إلي الخلاء ليلة مات نحوا من عشرين مرة في كل مرة يجدد الوضوء، فلما كانت غشية الموت قال:أوتروا لي قوسي فأوتروه فقبض عليه يريد رمي العدو فمات[٣٠].

فحمل إلي صور، يذكره أهل صور في مراثيهم ، لا يرثون ميتا إلا بدأوا أولا بإبراهيم بن أدهم[٣١].

وكما حدث لكثير من الصوفية، زعم أنه دفن في مواضع كثيرة، منها بغداد ودمشق وجيله – قرب اللاذقية –، حبس عليه سلاطين المماليك والعثمانيين أوقافا كثيرة واتخذوا عليه مسجدا.

ونظرا لطرافة سيرته فقد دارت حولها قصص كثيرة ، قصة كتبها الدرويش حسن الرومي (٩٧٣ هـ / ١٥٦٦ م) باللغة التركية بعنوان (الطراز المعلم في قصة السلطان إبراهيم بن ادهم)، وأخري بالعربية بعنوان (قصة ولي الله أدهم) ومسرحية بالفارسية بعنوان (شاه إبراهيم بن ادهم)، وقصيدة بالهند ستانية بعنوان جلزار

---

(٢٨) المرجع السابق : ج٨ ص ٥٠.

(٢٩) أبو نعيم : حلية الأولياء ج٧ ص ٣٨٨.

(٣٠) ابن كثير البداية والنهاية ج١٠ ص ١٤٥.

(٣١) أبو نعيم : حلية الأولياء ج٨ ص٩.

إبراهيم ، وروايتين بلغة الملايو إحداهما موجزة وأخري مطولة ، وترجمات شعرية بلغة جاوة.[٣٢]

روايته للحديث :

روي إبراهيم بن أدهم عن جماعة من التابعين وتابعي التابعين مسندا ومرسلا ، ولقي من الكوفيين والبصريين وغيرهم، ولكن الرواية لم تكن من شأنه لذلك قل حديثه منها.[٣٣]

- عن أبي هريرة: (إن الفتنة تجئ فتنسف العباد نسفا وينجو العالم فيها بعلمه)
- عن مالك بن أنس عن الرسول (صلي الله عليه وسلم) قال : (رأيت ليلة أسري بي رجالا تقرض شفاهم بمقاريض من نار ، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء خطباء أمتك يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وهم يتلون الكتاب أفلا يعقلون).
- عن أبي هريرة : (لا حسد إلا في اثنتين : رجل أتاه الله مالا فصرفه في سبيل الخير ورجل أتاه الله علما فعلمه وعمل به .)
- أتي رجل النبي عليه الصلاة والسلام فقال : (يا رسول الله دلني علي عمل يحبني الله تعالي عليه ويحبني الناس عليه فقال : ازهد في الدنيا يحبك الله وانبذ إليهم ما في يدك يحبك الناس .)
- عن هشام بن عروه عن أبيه ان الرسول (ص) قال : (غشيتكم السكرتان سكرة الجهل وسكرة حب العيش، فعند ذلك لا تأمرون بمعروف ولا تنهون عن منكر .)
- عن ابن مسعود : (لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم من علمائهم وكبرائهم وذوي أسنانهم ، فإذا أتاهم العلم من صغارهم وسفهائهم فقد هلكوا).

---

[٣٢] عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٣٠.

[٣٣] أبو نعيم : حلية الأولياء ج٨ ص ٤١.

- عن بعض عمات النبي قالت قال رسول الله (صلي الله عليه وسلم) : (شهيد البر يغفر له كل ذنب إلا الدين والأمانة ، وشهيد البحر يغفر له كل ذنب والدين والأمانة .)
- عن انس بن مالك : (إن الله تعالي يعذب الموحدين بقدر نقصان إيمانهم ثم يردهم إلي الجنة خلودا دائما .)[٣٤]

من أقوال إبراهيم بن ادهم :

اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجتاز ست عقبات :

- **أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة .**
- **أن تغلق باب العز وتفتح باب الذل .**
- **أن تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد .**
- **أن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر .**
- **أن تغلق باب الغني وتفتح باب الفقر .**
- **أن تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت .**

في الزهد : الزهد ثلاثة أصناف : زهد فرض و زهد فضل وزهد سلامة :

فالفرض هو الزهد في الحرام ، والفضل هو الزهد في الحلال ، والسلامة هو الزهد في الشبهات .

ومن الزهد كراهية الشهرة ، فما صدق الله عبد أحب الشهرة .

---

[٣٤] المصدر السابق: ج٨ من ص ٤٠: ٥٥.

٢- جلال الدين الرومي

ولد جلال الدين الرومي (محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين) في ربيع الأول من عام ٦٠٤ هـ (ديسمبر ١٢٠٧ م) في بلخ ، التي سقطت في أيدي التتار عام ٦١٧ هـ وكانت الأسرة قد رحلت عنها إلي نيسابور ، تتلمذ علي أبيه بهاء الدين وكان عالما صوفيا ، وفي نيسابور التقي بالشاعر الصوفي فريد الدين العطار الذي اهداه كتابه " إلهي نامة " وهي منظومة صوفية في ٦٥٠٠ بيتا .

وفي بغداد لقي شهاب الدين السهروردي (أبو حفص عمر/ ت : ٦٣٢ هـ)، وفي قونيه التي دعاه إليها السلطان علاء الدين السلجوقي للتدريس حيث التقي ببرهان الدين محقق الترمذي كما تعرف علي نجم الدين الرازي المعروف بابن الدايه تلميذ نجم الدين كبري.

دفعته غزوات التتار إلي الاتجاه شرقا إلي الشام ، حيث التقي في سوريا بمحيي الدين بن عربي وسعد الدين الحموي وأوحد الدين الكرماني وصدر الدين القونوي تلميذ محيي الدين بن عربي .

ومع انه قد التقي بكبار الصوفية في عصره . فإن أكبر شخصية أثرت في نفسه بعد أبيه وفريد الدين العطار وانجذب إليه هو "القندر" أي الدرويش: شمس الدين التبريزي الذي يشبه الصوفية لقاءه به بلقاء موسى بالخضر ، والذي نقله من معلم للعلوم الدينية والتصوف إلي صوفي كبير ، حبب إليه نظم الشعر وسماع الموسيقي.

كان لا يميل إلي السلاطين والحكام والشرطة ويختار مريديه من الفقراء ، وقد ألف جلال الدين ديوانه شمس تبريز إكراما لأستاذه ، شرح جلال الدين الرومي آراءه الصوفية والروحية في أكثر من اثنين وسبعين ألف بيت في كتابيه " المثنوي" "وديوان شمس الدين تبريز"، يتكون المثنوي من ٢٥ ألف بيت في ستة

أجزاء، والمثنوي قافية مثني مثني يسمي في الشعر بالمزدوج ولذا سماه المثنوي[35]. يقول جلال الدين فيه: يتضمن أصلا من أصول الدين في كشف الوصول واليقين، هو فقه الله الأكبر، وشرح الله الأزهر، وبرهان الله الأظهر، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح.

يتخذ جلال الدين من الأحاديث النبوية والأحداث والقصص منا سبات ليعرض أفكاره، من الأحاديث حديث : (رجعنا من الجهاد الأصغر إلي الجهاد الأكبر) وحديث: (إن لربكم في أيام دهركم نفحات) ومن الوقائع الدينية تعظيم السحرة موسى حين رمي العصا ، ومن الوقائع التاريخية مجيء رسول الروم إلي عمر ابن الخطاب ، ومن القصص قصة الأسد والأرنب من كليله ودمنه في ٥٠٠ بيت حيث يعرض فيها مشكلة الجبر والاختيار ، وقصة البغاء والتاجر في ٣٠٠ بيت ، تحسب القصة في بدايتها انها بعيدة كل البعد عن المضامين الروحية والأفكار الفلسفية ، ولكن سرعان ما ينتقل إلي العشق الإلهي ، وقد يضمن الأبيات الفارسية آيات قرآنية أو أحاديث نبوية باللغة العربية طبعا ، والمثنوي كله منظومة واحدة .

أما ديوان شمس تبريز فيتكون من قصائد متفرقة في فنون متنوعة يكثر فيها الرمز، وقد سجل أشعاره تلميذه حسن حسام الدين والذي أصبح خليفته في الطريقة الصوفية المسماه بالمولوية (نسبة إلي مولانا جلال الدين)، وله اتباع كثيرون في إيران وتركيا ، وقد عظمه العثمانيون وأقاموا علي قبره مسجدا وتكية في قونية، ولكن حركة كمال أتاتورك احالته إلي متحف جمعت فيه مخلفاته.

---

[35] ترجم إلي العربية بعض أبياته الدكتور عبد الوهاب عزام ثم ترجمه كلــه الدكتــور إبراهيـم الدسوقي شتاي ٦ مجلدات، نشر المجلس الأعلي للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة عام ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.

نصوص من المثنوى لجلال الدين الرومى .

١- من مقام الصبر إلي الرضى

ذلك المكروه الذي يصيبنى به أكثر إطرابا لى من الرباب
يا من جفاؤه أحسن من الصفاء
وقهره أحب إلي من لطفه .
هذه نارك فكيف نورك
وهذا المأتم فكيف العرس
أنوح وأخشي أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كرما
إنني عاشق قهره ولطفه .
فأعجب لعاشق الضدين .
والله لئن جاوزت هذا الشوك إلي البستان .
لأنوحن نواح البلبل .
فاعجب لبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد
أي بلبل هذا !

٢- في انبثاق الضد عن الضد

ليس عجبا أن تفر الشاة من الذيب
العجب أن يكون لها منه حبيب
إن الحياة من اصطلاح الأضداد
والموت ان يقع بينهما تضاد
لطف الحق جمع بين الضدين
ووحد بين النقيضين .
إن ما يبدو تناقضا إنما هو انسجام غير مفهوم

كيف يضحك المرج في الربيع ، إذا لم يبك الشتاء .

وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء

٣- في الفناء

انسلخت بالموت عن الجمادية وصرت نباتيا

وانسلخت بالموت عن النباتية ودخلت في الحيوانية

وخرجت من الحيوانية بالموت وصرت آدميا

فلماذا أخاف ، تري هل فنيت بالموت ؟

وفي حملة أخري أموت من البشرية

حتى أخرج إلي الملائكية بالجناح والريش

وينبغي أن اقفز عن الملائكية في النهر

" كل شئ هالك إلا وجهه "

وسأفني مرة ثانية عن الملائكية

وأصبح ذلك الذي لا يدخل في الوهم

اعلم أن الموت باتفاق الأمة

هو ماء الحياة المختفي في الظلمة

إذا رأيت النهر فارق فيه ماء الجرة

متي يمكن أن يهرب الماء من النهر ؟

حينما يصير ماء الجرة في النهر

ينمحي فيه ويصير مثله

٤- في رفض علم الظاهر(*)

لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح

صار طلب العلم الآن أمر قبيح

(*) تحت تأثير شيخه القندر أو الدرويش.

حيث إنك الآن قد بلغت سطوح السماء

فبحثك عن السلم غير مقبول

لما كانت المرآة صافية مجلوة

فمن الجهل القيام بصقلها

إذا كان الشخص جالسا في حضرة السلطان

فالبحث عن الرسالة وعن الرسول من الغباء

٥- قصة إبراهيم بن ادهم

سمع ذلك الطيب الذكر وهو علي السرير

طقطقة وضجة في الليل فوق السطح

وخطوات سريعة علي سطح القصر

فقال في نفسه : من هذا الجرئ ؟

ثم نادي من نافذة القصر : من هذا ؟

إن هذا ليس بإنسان ، بل لعله جان .

فأدلي جماعة برؤوسهم من النافذة قائلين :

نبحث طول الليل عن مطلوبنا

قال : وما مطلوبكم ؟ قالوا نبحث عن بعير

قال : ومن الذي يبحث عن بعير فوق السطوح ؟

قالوا : وكيف تطلب لقاء الله

وأنت علي سرير الملك في ثياب الحرير

٦- بين عالم المادة وعالم الروح

إن حياتك من قوة الحق تخلق

لا من بخار حار في العروق يخفق

إن سراج الشمس المضيئ

ليس بالفتيل والزيت يضيئ

وسقف السماء الدائم

ما هو بالعمد قائم .

وا أسفا علي أفهام الخلق

تعجز عن رؤية الحق

فترد كل شيئ إلي عالم مادي كالحجر

هل علمتم حديث الجبل ؟

وكيف دك وناخ كالجمل

ليس ذلك بفعل زلزال

وإنما بتجلي ربك ذي الجلال .

يقولون بالخبز حياة الإنسان

بل هي هبة من الرحمن

ينفخ الحياة في التراب

فتنبت مئات الأعشاب

ثم يهب الفم والحلق للحيوان

فيأكل العشب في كل مكان

فإذا أكل العشب سمن وكبر

فصار طعام الإنسان لا مفر

ثم يعود إلي التراب البشر

حين تفارقه الروح والبصر

العالم المادي آكل ومأكول

والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول

هذا العالم سكانه مائتون

وذاك العالم قطانه خالدون

هذا العالم وعشاقه إلى انقطاع

وأهل ذاك العالم للخلد والاجتماع

فالحكيم من لنفسه أهدي
ماء الخلود الذي لا ينقطع أبدا

* * *

وللآكل والمأكول مرئ وحلق
هذا ما اعتاد أن يراه الخلق
ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل
فكم أكلت من عصي وحبل
ولم يزدا كلها بهذا الأكل
لقد وهب الله اليقين حلقا
فصارت عصا تأكل كل تخييل يري
وللمعاني حلوق كالأعيان
وواهب حلوق المعاني هو الله المنان
إذا صار فكر الإنسان فيما أصله طين
فهو شاحب سقيم مهين
فإن تبدل مزاجه وأدرك عالم الروح
أضاء كالمصباح وجهه الصبيح .

* * *

إن المرضع التي ترضع الرضيع
وتنعمه بهذا الصنيع
إن حالت بينه وبين الإثداء
فتحت له طرق المدائن الغناء
فالثدي لهذا الضعيف حجاب
دون آلاف النعم من طعام وشراب
فحيا تنا إذن موقوفه علي الفطام
فاجتهد رويدا وأدرك معني الكلام

غذاء الإنسان الدم وهو جنين

يأخذ الغذاء من نجس مهين

فإذا فطم من الام فاللبن غذاؤه

وإذا فطم من اللبن فاللقمة كفاؤه

وإذا فطم من اللقمة فهو لقماني

يحاول الظفر بالسر الرباني

ولو قيل للجنين في الرحم

في الخارج عالم جد منتظم

أرض ذات بهجة وسعة

بالنعم والأطعمة مرتعة

وجبال وصحاري وبحار

وحدائق وزروع وأشجار

وسماء رفيعة ذات ضياء

وشمس وقمر ونجوم زهراء

وأناس في عرس وحبور

وأفراح وسرور

لا يحيط الوصف ما هم فيه من اللذات

وأنت في هذه الظلمات

تغتذي الدم في هذا الخباء

في حبس ونجس وعناء

لرد هذا القول وأنكر

واعرض عن هذه الرسالة وكفر

وقال محال وخداع وغرور

عمي وهمه عن هذا التصوير

لم يدرك ذلك الشيء بصره

فسمعه يأباه وينكره
وكذلك عامة الناس في هذه الدنيا
يحدثهم الأولياء عن العقبي
يقولون هذه الدنيا شر مظلمه الأركان
وخارجها عالم وراء الروائح والألوان
ما يكون من أحد تصديق
فإن الطمع حجاب صفيق
يصم الطمع الأذن عن الاستماع
ويعمي الهوي العين عن الاطلاع
وكذلك حجب الجنين حرصه علي الدم
وهو غذاؤه في عالم الظلم
حجبه عن حديث هذا العالم
إذ لم يعرف غيره من المطاعم .

٧- قصة الأسد والأرنب (كما في كليله ودمنة)(*)

زعموا أن أسدا كان في أرض خصبة كثيرة الوحوش والماء والمرعى، وكان لا ينفعهن ما كن فيه خوفهن من الأسد، فائتمرن فيما بينهن، وآتينه، وقلن له إنك لا تصيب منا الدابة إلا بعد تعب ونصب ، وقد اجتمعنا علي أمر لنا ولك فيه راحة، إن أنت آمنتنا ولم تخفنا ، فقال وما ذاك ، فقلن : نرسل إليك لغدائك كل يوم دابة منا ، فرضي بذلك وصالحهن عليه ، ووفي لهن بما أعطاهن من نفسه ووفين له به.

ثم إن أرنبا اصابتها القرعة، فقالت لهن: أي شئ يضركن إن أنتن رفقتن بي في ما لا يضركن واريحكن من الأسد، فقلن لها: وما ذاك ؟ قالت : تأمرين من يذهب معي ألا يتبعني لعلي أبطئ على الأسد حتى يتأخر غداؤه فيغضب لذلك، ففعلن بها ما ذكرته ، وانطلقت متئدة حتى جاءت الساعة التي كان يتغدى فيها، فجاع الأسد وغضب وقام من مربضه يمشي وينظر ، فلما رآها قال: من أين جئت، وأين الوحوش؟ قالت: من عندهن جئت وهن قريب ، وقد بعثن معي بأرنب، فلما كنت قريبا منك عرض لي أسد فانتزعها مني ، فقلت: إنها طعام لك فلا تغضبه، فشتمك، وقال: أنا أحق بهذه الأرض وما فيها منه، فأتيتك لأخبرك، فقال: انطلقي معي فأرينيه، فانطلقت به إلي جب صافي الماء، فقالت: هذا مكانه، وهو فيه وأنا أفرق (ارتعد) منه فاحملني في صدرك، فحملها في صدره، ونظر في الجب، فإذا هو بظلها وظله، فوضع الأرنب من صدره ووثب لقتال الأسد في الجب فغرق، وانفلتت منه الأرنب ورجعت إلي سائر الوحوش، فأعلمتهن بخبره.

* * * *

(*) جلال الدين الرومي وترجمه د. عبد الوهاب عزام : فصول من المثنوى.

يتصرف جلال الدين الرومى في هذه القصة ليجعل منها حوارا فلسفيا دينيا رائعا في مشكلة الجبر والاختيار، تدعو فيه الوحوش الأسد إلي الإيمان بالجبر، بينما يحاورهم الأسد مؤمنا بالاختيار.

طائفة من الصيد في واد ذي رواء

كانت من الأسد في عناء

كم باغتها فقتل منها

ونغص عليها مراعي واديها

فاقترحت عليه

أن يكفينه بفريسة ترسل إليه

علي ألا يصطاد غيرها

ولا يطغي

حتى لا يمر (يصبح مرا) ذلك المرعي

الحيوانات :

أيها الحكيم ذو البصر

دع الحذر فليس يغنى من قدر

عليك بالتوكل فهو خير

لا تغالب القضاء

فينا صبك العداء

الأسد :

إن كان التوكل دليلا يطلب

فسنة النبي الأخذ بالسبب

قال النبي المرسل

(اعقل الناقة وتوكل)

الحيوانات :

رب هارب من بلاء إلي بلاء مبين

وفار من الثعبان إلي التنين

كم احتال الإنسان فإذا حيلته شبكه

وإذا الذي ظنه نجاة تهلكه

اغلق الباب والعدو في الدار

فقد احتال فرعون علي هذا القرار

قتل الحقود آلاف الأطفال

والذي يطلبه في داره غير مبال

كم علة في بصرنا المريب

فهلم افن بصرك في بصر الحبيب

إن بصره من بصرنا نعم العوض

وإنك لواجد في بصره كل الغرض

الطفل إن لم يعمل يديه ورجليه

لا مركب له إلا عنق والديه

فإذا صار فضوليا يعمل الرجل وإليد

وقع في عناء دائم وكبد

كانت الأرواح قبل الجوارح طاهرة

من الوفاء إلي الصفاء طائرة

فلما صارت بأمر " اهبطوا " مقيدة

صارت في حبس الحرص والغم والكدح مقيدة

نحن رضع وعيال للإله

قال الرسول : (الخلق عيال الله)

إن الذي ينزل المطر بحكمته

قادر علي أن ينزل الخبز برحمته

الأسد :

أجل ، ولكن رب العباد

جعل لنا مرقاه للاصعاد (الصعود)

فلنصعد الدرجات حتى الذروة

فما الجبر إلا بله وغفلة

إن لك رجلا فكيف تتظالع[*]

وإن لك يدا فلماذا تخفي الأصابع

إذا أعطي السيد الفأس عبده

فقد أبان بغير لسان قصده

فاليد كالفأس اشارته

والتفكير في العاقبة عبارته

وإذا أدركت الروح اشاراته

بذلت الجهد في بلوغ غاياته

تكشف لك إشاراته الأسرار

وتيسر أمورك وترفع الأستار

السعي شكر لنعمة القدرة

والجبر جحد بهذه النعمة

إن شكر القدرة يزيد قدرتك

والجبر يسلب من يدك قوتك

والجبر نوم بين قطاع الطرق

اينجو الطائر بغير جناح يخفق

وان شمخت علي اشاراته أنفك

فقد جهلت ولم تعرف قدرك

وما أوتيت من العقل يذهب

وما لرأس بلا عقل إلا ذنب

---

[*] ظلع: عرج وفى المثل لا يدرك الظالع (الضالع) شأو الضليع وفى المثل أيضا: ظالع يقود كسرا.

إن كفر النعمة شؤم وشنار

يذهب بالقاعد إلي عقر الدار

إن كنت متوكلا فاعمل

ازرع وعلي الجبار توكل

الحيوانات :

أجبنا أيها المرتاب

عن الزراع الذين زرعوا الأسباب

آلاف الآلاف من رجال ونساء

كيف حرموا بعد هذا العناء

لم يظفروا من هذا الكد والعمل

إلا بما قسم لهم منذ الأزل

فغلبهم الجهد والتدبير

وبقيت احكام الله القدير

لا تعد الكسب إلا اسما

ولا تحسبن الجهد إلا وهما

* * * *

جاء رجل وقت الغذاء عجلان

يعدو إلي دار سليمان

وقد اصفر وجهه وازرقت شفتاه

فسأله سليمان ما دهاه ؟

قال : نظر إلي عزرائيل نظرة غضبان ذي غليل .

قال سليمان : سل ما بدا لك

قال : تأمر الريح أيها الملك أن تحملني إلي هندوستان

لعل روحي تصيب الأمان

كذلك يفر من الفقر الناس

وهم طعمه الحرص والوسواس

وسأل سليمان ملك الموت

لم أفزعته ؟

قال أمرنى الديان

أن اقبض روحه في هندو ستان

قلت : لو أن له ألف ألف جناح

لما استطاع إلي الهند الرواح .

تعقيب بين الشعر والتصوف

يستند كل من الشعر والتصوف علي الحدس الذاتي وعلي استعمال المجاز، وحواس كل منهما شبه معطله لا ستغراقه في عالم يراه كل منهما أكثر كما لا من عالمنا . غير انهما يفترقان في الغاية ، فالشاعر يطلب الجمال الأدني لذاته متبنيا نظرية الفن للفن ، إذ لا يهدف من شعره شيئا خارج نطاق الفن ، أما الصوفي فإنه يسعى إلى التعبير عن أحواله ومقاماته لهدف ديني أو روحى، واختلاف الغاية هو ما أدي إلي أن يغفل النقاد الشعر الصوفي[٣٦]

والواقع أن النقاد في ذلك يتبنون مقولة أرسطو فى أن هدف الفن هو التمتع بالجمال ليس غير ، وأن الغاية الأخلاقية غريبة عن روح الفن، فليس من أهداف الشعر أن يجعل المواطنين افضل لأن الشاعر ليس بمعلم[٣٧]

على أن هذه النظرية التي سادت الأدب والشعر في الشرق والغرب غريبة عن روح الحضارات الشرقية بما في ذلك الإسلام والتى اقترن فيها الجمال بالخير، وفى حضارة تقرن الجمال بالخير يغدو الكمال هو الأصل وهو الغاية، ولا كمال لا ينطوي على معانى الجمال والجلال اللتين ينطوي تحتهما كل الصفات الإلهية، وفى

---

[٣٦] نيلكسون وترجمة د. أبو العلا عفيفي : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٩٥ .

[٣٧] د. أحمد محمود صبحى: هازم القرأ و اكتابيه نقلا عن مقدمة كتاب ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطو فى الشعر تحقيق الدكتور محمد سليم سالم.

ضوء ذلك فقط تكون قراءة وتقييم أشعار جلال الدين الرومي وغيره من شعراء الصوفية.

الفصل الثانى

فى الفكر السياسى الإسلامى

١- النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية.

٢- بعض جوانب التجديد فى الفكر الإسلامى.

١ - النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية[1]

تمهيد

تشترك الفرق الإسلامية التى اهتمت بالفكر السياسى - وأعنى بذلك أهل السنة والشيعة والخوارج - فى تصور السياسة مستندة إلى الدين، إنه إذا كانت الحضارة الإسلامية قد قامت على أساس من الدين وبسبب منه، فالسياسة من أهم مظاهر أى حضارة، وقد دعم اقتران السياسة بالدين جمع الرسول - عليه السلام - بين السلطتين الروحية والزمنية منذ هجرته إلى المدينة - بل إن تصور نظام سياسى مستقل عن الدين كان يبدو لدى مفكرى الإسلام منذ قيام الدولة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة أمرًا غريبًا. [1]

يذكر ابن خلدون الأنظمة السياسية ويفاضل بينها فيقول: (أما الملك الطبيعى فهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة عن طريق التغلب والقهر، وأما السياسة العقلية فبالرغم من أنها قوانين يفرضها العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها فإنها نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورًا فماله من نور "أما السياسة الدينية فهى أصلح هذه الأنظمة لأنها مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها، وبذلك تكون السياسة على منهاج الدين، فيكون الكل محاطًا بنظر الشارع الذى هو أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم، فالسياسة الدينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة، إذ ليست هى سعادة الخلق فى دنياهم فقط، وإنما هو دينهم المفضى إلى سعادة آخرتهم)[2].

هكذا يفضل ابن خلدون السياسة الدينية بعد أن فاضل بين مختلف الأنظمة السياسية بما فى ذلك التشريعات السياسية كما صاغها مشرعون من أمثال

---

[1] سبق نشره بمجلة عالم الفكر المجلد الثانى والعشرين العدد الثانى عام ١٩٩٣.

[2] ابن خلدون: المقدمة ص١٣٤ - المطبعة البهية.

حمورابى وصولون وغيرهما أو النظريات السياسية كما وضعها فلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو، وهم من وصفهم بـ "العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها، حتى وإن كانت أنظمتهم قد صاغوها بمقتضى العقل أو كما يسميها بالسياسة العقلية.

وابن خلدون في تصوره هذا إنما كان معبرًا عن تصور المسلمين جميعًا على اختلاف مذاهبهم وفرقهم.

على أن ذلك لا يعني بحال ما أن نظام الحكم في الإسلام كان ثيوقراطيا، بمعنى دعوى الحاكم أن أحكامه تصدر عن وحي أو إلهام من إله، ومع أن ذلك قد يبدو صحيحًا - من منظور إسلامي - بصدد السلطة السياسة لرسول الله، فإن جمهور فقهاء أهل السنة [2] قد ذهب إلى أن كثيرًا من أحكامه السياسية إنما كانت عن اجتهاد، يقول ابن القيم في شرحه لمفهوم السياسية الدينية: (ما يكون الناس بها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلّط الصحابة[٣]).

ويستند فقهاء أهل السنة في تقييمهم لكثير من أحكام الرسول السياسية أنها كانت عن اجتهاد إلى أمور ثلاثة:

١- أن الرسول لم يبين الأحكام السياسية تفصيلاً كما بيّن أحكام الدين.

٢- أنه لم يستخلف.

٣- أنه كان يستشير أصحابه، بل لقد أمره الله بذلك "وشاورهم في الأمر" (آل عمران ١٥٩) وكان ينزل عن رأيه في كثير من الأحيان.

أريد أن أخلص من ذلك إلى أنه إذا لم يكن نظام الحكم زمن الرسول ثيوقراطيا خالصًا في رأي جمهور فقهاء أهل السنة، فأولى بذلك أن يستبعد وصف الثيوقراطية عن النظام السياسي لدى الخلفاء من بعده، يدلنا على ذلك ما ورد في خطبة أبي بكر حين تولى الخلافة (لا تسألوني ما كنتم تسألونه رسول الله فإن الرسول قد عصمه الله بالوحي) وبذلك نفى الثيوقراطية تمامًا عن أحكامه السياسية

---

[٣] ابن القيم: الطرق الحكمية .. ص١٤.

بل والدينية. على إن كان مفكرو الإسلام قد اتفقوا على السياسية الدينية فإن الفرق الإسلامية قد اختلفت بصدد "الثيوقراطية" سواء فى تقييم سلطة الرسول السياسية أو ما ينبغى أن يكون عليه نظام الحكم من بعده كما سيأتى بيانه.

ومن ناحية أخرى فإنا نستبعد تماما فيما نعنيه من مفهوم الثيوقراطية تلك الدعاوى التى أعلنها بعض الخلفاء لدعم سلطانهم كدعوى معاوية أن وصوله إلى الحكم إنما كان بقضاء من الله قد قدر أو دعوى أبى جعفر المنصور أنه ظل الله فى أرضه، ذلك أن نظرية التفويض الإلهى وإن اتخذت مظهرا ثيوقراطيا فإنها كانت تعبر عن أمر واقع قد فرض بالقهر de Facto لا عن تصور شرعى de jure.

فى عبارة للإمام أبى الحسن الأشعرى: (أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الإمامة[٤]).

وإذا كان الأشعرى يشير بذلك إلى ما حدث من اختلاف فى سقيفة بنى ساعدة بين المهاجرين والأنصار حول اختيار خليفة رسول الله، فإن نشأة بحث الإمامة كموضوع نظرى لا كواقع تاريخى إنما بدأ من عبارة الخوارج التى أطلقوها عقب التحكيم (لا حكم إلا لله)، ورد عليهم الإمام على: (كلمة حق أريد بها باطل .. إنما لابد للناس من إمام بر أو فاجر) ومن ثم غدا موضوع وجوب نصب الإمام أول بحث فى كتب الإمامة سواء لدى أهل السنة أو الشيعة، غير أن هذه العبارة للخوارج - مع أهميتها التاريخية - فإنها ما كان لها أن تؤدى إلى نشأة نظرية متكاملة فى السياسة، فضلا عن أن الخوارج قد غلبوا فى معظم أمورهم "الخروج" - أى الثورة - على البحث النظرى.

وإنما وقعت تبعة نشأة النظريات السياسية فى الإسلام - أو بالأحرى الإمامة - على عاتق الشيعة، يقول ابن النديم: إن أول من تكلم فى مذاهب الإمامة وألف فى ذلك هو على بن اسماعيل بن ميثم التمار وله من الكتب كتاب الإمامة وكتاب

---

[٤] الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - نشرة محى الدين عبد الحميد ص٣٤، ٣٩.

"الاستحقاق" ويقول عن هشام بن الحكم (ت١٧٩هـ) إنه هو الذى فتق الكلام فى الإمامة وهذب المذهب وسهل الحجاج فيه.[٥]

ولكن لماذا كان للشيعة – وليس لأهل السنة – فضل السبق إلى الكتابة فى النظرية السياسية أو بالأحرى الإمامة؟ إنما يرجع ذلك إلى الوقائع التاريخية منذ وفاة الرسول (عام ١١هـ) إلى كارثة كربلاء (عام ٦١هـ)، فقد كانت تعبر من منظور شيعى عن أمرين:

* استبعاد متعمد لآل بيت النبى عن الخلافة.

* اضطهاد وتقتيل لآل البيت وشيعتهم منذ قيام الدولة الأموية.

هكذا شكلت المآسى التاريخية المادة التى انبثقت عنها أول نظرية فى الإمامة على أيدى متكلمى الشيعة.

على خلاف ذلك كان موقف أهل السنة، كان أقرب إلى التسليم بالأمر الواقع [3] سعيا إلى وحدة الجماعة الإسلامية وخوفا من الفتنة المترتبة على الفرقة والانشقاق، دون تأييد للأمويين أو خروج عليهم، يدل على ذلك موقف تابعى يجله أهل السنة وهو الحسن البصرى (ت١١٠هـ) فقد وصف الحجاج بأنه الطاغية الذى سفك الدم الحرام فى البيت الحرام وأخذ المال الحرام، ومع ذلك قال: (أرى ألا تقاتلوه. فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين)[٦] أريد أن أقول إن موقف أهل السنة من الدولة الأموية ما كان ليدفعهم إلى تنظير السياسة، فقد شغل فقهاؤهم عن ذلك بمسائل الفقه، بينما اختلف الأمر تماما لدى الشيعة الذين كانوا فى حاجة إلى تنظير عقائدى يمكن لهم، وهم من السلطة مضطهدون، واضطر متكلمو أهل السنة فيما بعد إلى الخوض فى مسائل السياسة للرد على الشيعة بعد أن كان هؤلاء قد حددوا موضوعات البحث ومسائله ومصطلحاته حتى أن تسمية الموضوع بالإمامة

---

[٥] ابن النديم: الفهرست المقالة الخامسة ص٢٤٩.

[٦] ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ١ ص١١٩.

إنما جاء من جانب الشيعة ليميزوا بين صاحب الحق الشرعى وهو الإمام وبين الممارس للسلطة بالفعل وهو الخليفة، ومع أن هذه التفرقة تنكرها فرقة تحكم رؤيتها السياسية فكرة "وحدة الجماعة" فقد انساق معظم كتاب أهل السنة إلى تسمية المبحث بالإمامة متابعين فى ذلك الشيعة، أما المؤلفات التاريخية فلا يرد فيها غير لفظ الخلافة دون الإمامة.

هكذا تمكن الشيعة – وقد كانت لهم المبادرة فى تنظير الفكر السياسى – أن يفرضوا الأطر العامة للبحث.

أخلص من ذلك إلى ما يأتى:

١- إنما تلتمس أول بادرة للنظر فى السياسة لدى الخوارج، فقد كانت حربهم للإمام على بصرف النظر عن وجه الصواب أو الخطأ فيها – من أجل المبادئ لا الأشخاص، على خلاف الأمر فيمن حاربه فى واقعتى الجمل وصفين.

٢- ان التنظير المتكامل للسياسة فى الفكر الإسلامى إنما نشأ فى أوساط الشيعة -كحزب معارض – رد فعل للمآسى التى لحقت بآل البيت والاضطهاد الذى نال الشيعة.

٣- جاءت كتابة متكلمى أهل السنة وفقهائهم متأخرة للرد على الشيعة [4].

١ – النظرية السياسية لدى أهل السنة

ذهب الماوردى فى كتابه "الأحكام السلطانية" إلى أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا.

يشير هذا التعريف إلى أمرين:

الأول: أن "الإمامة" و"الخلافة" لفظان مرادفان لدى فقهاء السنة.

الثانى: أن للخليفة سلطة دينية إلى جانب سلطانه السياسى.

ولا اختلاف حول وجوب نصب الإمام أو الخليفة، وإنما الخلاف فى جهة الوجوب: الشرع أم العقل، فالإمامة واجبة شرعا لدى الحنابلة على الخصوص [5] لأن

طريق الوجوب هو السمع[٧] ولقوله تعالى: يا "أيها الذين آمنوا اطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم .." (النساء: ٥٩)، وهى واجبة عقلا لدى المعتزلة، لأن الاجتماع لابد أن يفضى إلى التنازع لاختلاف المصالح فلابد للناس من حاكم يسوسهم.

ومع الاتفاق على أنها واجبة فهى فرض كفاية، لأن أداءها ليس فرضًا على مجموع أفراد الأمة كسائر الفروض الدينية، وإنما إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وكما لا تنفر الأمة كافة للجهاد، فكذلك لا تقوم كافة بالبيعة أو اختيار الإمام.

وليس لتولى الخلافة إلا مسلكان:

النص والتعيين أو البيعة والاختيار

فإذا بطل قول الشيعة أن الإمامة بالنص لأن النبى - عليه الصلاة والسلام - لم يستخلف، فإنه لا يبقى إلا أن الإمامة بالعقد والاختيار.

والشروط المعتبرة فى المؤهلين لتولى الخلافة - كما حددها الماوردى - هى:

الأول: العدالة على شروطها الجامعة.

الثانى: العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام.

الثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدركه بها.

الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

الخامس: الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

السابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه ولاحتجاج أبى بكر به يوم السقيفة[٨].

---

(٧) الفراء .. أبو يعلى الحنبلى: الأحكام السلطانية ص٦.

(٨) المصدر السابق: نفس الصفحة.

ولا خلاف بين فقهاء أهل السنة على اعتبارات ثلاثة في الخليفة: الحرية والبلوغ والذكورة، أما الحرية فلأن العبد لا ولاية له على نفسه فأولى ألا تكون له ولاية على غيره، فإذا استبدت به حاشيته لضعفه فينظر في الأحكام الصادرة عنه، فإن كانت موافقة للشرع فلا حرج، أما إن كانت ظالمة خارجة عن الدين فعلى الإمام أن يستنصر بمن يقدر على تخليصه[9] فإن سيق الخليفة أسيرا فلا سلطان له، سواء أكان العدو كافرا مشركا أم مسلما باغيا، وعلى المسلمين أن يستنقذوه من الأسر[10].

وأما البلوغ فلأن الصبى غير مكلف ولا يملك أمر نفسه فأولى أن لا يجوز أن يتولى شئون غيره. وأما الذكورة فمن شروط الولاية العامة لقول النبى: (لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) ولأنه لا يجوز لها مخالطة الرجال الأمر الذى تقتضيه الولاية العامة.

والإمامة عقد بين الأمة وبين الإمام، وتسمى صورة التعاقد بيعة قياسا على ما يحدث بين البائع والمشترى[11]، ولكنها شرعا مأخوذة من بيعة المؤمنين للنبى.

ولا يقوم كل أفراد الأمة ببيعة الإمام، كما لا تنفر الأمة كافة للجهاد، وإنما ينوب عنها خيارها للاختيار وهم أهل الحل والعقد الذين يتولون عقد البيعة للإمام.

ويشترط فيهم الماوردى ثلاثة شروط:

١- العدالة ويقصد بها الاستقامة والإمامة والورع.

٢- العلم الذى يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة على الشروط المعتبرة بها.

٣- الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح للإمامة.

وتختلف الآراء بصدد عدد المبايعين

١- ذهب أبو بكر الأصم - من المعتزلة - إلى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة[12]، ولا تشير المصادر إلى تبرير رأيه، وإن كان يمكن استخلاصه بأنه إذا كان

---

[9] أبو يعلى: الأحكام ص٦.

[10] الماوردى: الأحكام السلطانية ص٢٠.

[11] ابن خلدون: المقدمة ص١٥٣.

[12] الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص١١.

الإمام ينوب عن الأمة ويمثل جميع أفرادها فيجب أن يتولى ببيعة عامة بصرف النظر عن إمكان تحقق ذلك عمليًا في ذلك الزمان.

وقريب من ذلك من ذهب إلى أن الإمامة تنعقد بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد ليكون الرضا به عامًا.

٢- ذهب أبو العباس القلانسي إلى أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص[١٣].

وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره فضل مزية ليصير بذلك شرعًا، وإنما هو عرف لمجرد سبق علمه بموت الخليفة، ولأن من يصلح للخلافة موجود في الأغلب في بلده[١٤].

٣- ذهب بعض الفقهاء إلى أن أقل عدد يمكن أن تنعقد به الإمامة أربعون قياسًا على ما تصح به صلاة الجمعة في بعض المذاهب[١٥].

٤- ذهب أكثر فقهاء ومتكلمي البصرة – ومنهم أبو علي الجبائي – إلى أنها تنعقد برضى خمسة من أهل الحل والعقد، كما حدث في تولية أبي بكر إذ عقدها له عمر بن الخطاب وأبو عبيده بن الجراح وأسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى بني حذيفة.

٥- ذهب بعض علماء الكوفة إلى أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضى اثنين قياسًا على عقد الزواج بولي وشاهدين.

٦- ذهب أبو الحسن الأشعري والغزالي والشهرستاني إلى أن عقد الإمامة يتم بواحد فقط يعقدها لمن اختاره، إذ تم عقد الخلافة لأبي بكر بمجرد أن عقدها له عمر، كما انعقدت لعثمان بعد أن عقدها له عبد الرحمن بن عوف، يستدل على ذلك

---

(١٣) البغدادي: أصول الدين ص١٨١.

(١٤) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٢١.

(١٥) الرملي: شرح المنهاج جـ٧ ص١٢٠.

بما قاله العباس لعلى أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان[١٦].

هكذا حاول بعض فقهاء أهل السنة ومتكلميهم أن يلتمسوا من الوقائع التاريخية المتباينة قرائن على آرائهم [٦]، ولكن هل يمكن أن يرقى شئ منها حتى يصبح قاعدة شرعية يحتج بها أم أنه إضفاء الشرعية على وقائع قد وقعت لمجرد مكانة بعض الخلفاء؟

ولا يقتصر عقد الإمامة على الاختيار، وإنما قد تنعقد بولاية العهد، يقول ابن حزم: إن عقد الإمامة يصح بوجوه: أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام القائم لإنسان يختاره إماما بعد موته، كما فعل الرسول بأبى بكر[٧]، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز. وفى ذلك اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ودفع ما يتخوف من الاختلاف[١٧].

وليس القول بولاية العهد رأى ابن حزم وحده فقد أجازه الماوردى مستدلا بعهد أبى بكرإلى عمر ويعهد عمر إلى أهل الشورى.

ويبرر ابن خلدون ذلك بأن الإمام ولى الأمة والأمين على أفرادها فى دينهم ودنياهم، فكما كان ينظر لهم فى حياته فإن له أن يقيم لهم من يتولى أمورهم من بعده وعليهم أن يثقوا بنظره لهم كما وثقوا به من قبل، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده، بل يحق للإمام أن يعهد إلى أبيه أو ابنه وهو فى ذلك غير متهم[١٨].

هكذا يتضح أن مفكرى أهل السنة والجماعة كانوا أحرص على وحدة الجماعة وأخوف ما كانوا من إثارة الفتنة بالخروج أو الثورة، ومن ثم أضفوا أسباب الشرعية على واقع التاريخ الإسلامى ليسدوا الفجوة القائمة بين ما هو شرع يشرع وما هو واقع إليه يخضع، يتضح ذلك بصدد مشكلتين:

---

[١٦] الشهرستانى: نهاية الإقدام ص٤٩٦.

[١٧] ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ١ ص١٦٩. وما بعدها.

[١٨] المقدمة: ص١٧٥.

الأولى: هل تجوز إمامة المفضول؟

الثانية: هل يجوز تعدد الأئمة أو الخلفاء؟

الأصل ألا يجوز لأهل الحل والعقد أن يعقدوا الخلافة للمفضول مع وجود من هو أفضل إلا إذا كان العدول عن الأفضل لمانع كالمرض، لأن الاختيار إن كان قائما على المفاضلة فلا يجوز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى على حد تعبير الجاحظ.

على أن أكثر الفقهاء والمتكلمين أجاز إمامة المفضول وأقر بصحة بيعته ما لم يكن مقصرا عن شروط الإمامة[19].

والأصل بصدد المشكلة الثانية ألا يكون للأمة أكثر من خليفة أو إمام، فلا يصح عقد الإمامة لأكثر من واحد لما يفضى إليه ذلك من تنازع وشقاق.

ولكن الرأى قد تعدل بعد قيام خلافة مناوئة للعباسيين فى الأندلس، فضلا عن انقسام الدولة العباسية إلى دويلات، يقول عبد القاهر البغدادى: لا يجوز أن يكون فى الوقت الواحد إمامان ويكونا واجبى الطاعة .. إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل منهما إلى الآخر، فيجوز لأهل كل بلد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته، ويقول إمام الحرمين: والذى عندى أن عقد الإمامة لشخصين فى صقع واحد متضايق الخطط غير جائز، أما إذا بعد المدى فالاحتمال فى ذلك غير محال[20].

وتبلغ الإشكالية مداها بصدد التساؤل: هل يجوز خلع الخليفة أو الإمام إن بغى أو طغى؟ ومرة أخرى تكون الهوة بين الشرع والتاريخ أو بالأحرى بين النظرية والتطبيق.

يقول الإمام الشافعى: ينعزل الإمام بالفسق والجور، وكذا كل قاض وأمير، ويقول الماوردى.. والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح

---

(19) الماوردى: الأحكام السلطانية ص٨.

(20) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص٤٩٦.

عدالته، والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها.

ويقول الغزالي: إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان.

ويقول الشهرستاني: وإن ظهر بعد ذلك جهل أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه!

ويقول الإيجي: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، كأن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين[21].

أما حين يثار السؤال: ومن يخلعه، وهل يجوز الخروج أو الثورة عليه، وما من حاكم فاسق يقر على نفسه بالفسق أو الطغيان أو يذعن للحكم الشرعي عليه، هنا يتغلب الخوف من الفتنة والانشقاق بالخروج كما تترجح فكرة وحدة الجماعة، وقد سبقت الإشارة إلى رأي إمام التابعين الحسن البصري بعد أن وصف الحجاج بأنه الطاغية الذي سفك الدم الحرام في البيت الحرام: (أرى ألا تقاتلوه)، ويقول الإمام أحمد بن حنبل: السمع والطاعة للأئمة: البر منهم والفاجر، فمن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف فليس لأحد أن يطعن عليه ولا ينازعه .. وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل وال جائزة، ومن أعادها فهو مبتدع خرج على إمام من أئمة المسلمين، وكان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه بالرضا أو بالغلبة فقد شق الخارج عصا المسلمين، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية.

---

(21) نقلا عن محمد ضياء الريس: النظريات السياسية ص٢٩٤ - ٢٩٧.

والغزالي الذي وصف السلطان الجائر بأنه معزول أو وجب عزله لا يجيز الخروج إلا أن يكون كفرًا بواحًا، لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج عليه.

ولم يكن التعارض الحاد مقصورًا بين مقتضى الشرع وواقع التاريخ فحسب، بل واجه علماء أهل السنة إشكالية ربما أشد حرجًا بصدد الخارجين، هل يحدوهم الحرص على وحدة الجماعة إلى حد إدانتهم؟ كيف وقد كان على رأسهم الحسين ابن على سبط الرسول وإمام الشهداء؟ هنا يبلغ الاستقطاب أقصاه.

أما المعتزلة وربما وافقهم أغلب أهل السنة فقد مثل هذا الخروج بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باليد - لا بمجرد القول أو القلب، يقول القاضى عبد الجبار: (.. وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن على، إذ كان فى صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجل، وبهذا يباهى سائر الأمم "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .. (آل عمران: ١١) .. لم يبق من ولد الرسول ﷺ. إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل فى ذلك[٢٢].

غير أنه ربما كان موقف أهل السنة من خروج الحسين استثناء لمكانته، فقد كان كبار التابعين يثنون على صالح بن على - من الشيعة الزيدية ومن أتباع زيد ابن على - أنه كان تقيًا محدثًا ثقة، ولكنهم يستدركون مستنكرين، ولكنه كان يرى الخروج.

على أن أحدًا من أهل السنة لم يبلغ من التطرف ما بلغه أبو بكر بن العربى ومن شايعه حين وصف الحسين بأنه خارج على الجماعة مقتول بسيف جده[٢٣].

بل إن رأى ابن العربى لا يصح أن يحمل على أهل الظاهر، هذا إمامهم ابن حزم خالف كل القائلين بعدم الخروج، فالبغى المقصود من قوله تعالى: ..

---

[٢٢] القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٤٥.

[٢٣] ابن العربي: العواصم من القواصم جـ١ ص١٤٦.

فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله .. (الحجرات: ٩) هو الخروج على الإمام الحق، أما الخروج على الإمام غير الحق فلا يعد بغيًا لقول الرسول: (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمّنكم الله بعذاب من عنده) وقوله أيضًا: (من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد والمقتول دون مظلمة شهيد).

هكذا يعد الخروج المستنكر فى رأى ابن حزم هو الخروج على إمام الحق، أما الخروج على أئمة الجور فيندرج تحت النهى عن المنكر.(٩)

والواقع أن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - بمقتضى قوله تعالى- كما كان حلقة اتصال بين المعتزلة من جهة وبين الشيعة الزيدية والخوارج ممن يرون الخروج على الحكام الظالمين من جهة أخرى، فقد كان جسرا لاجتياز تلك الهوة القائمة بين شرع يلتمس أتباعه وبين واقع تلتمس المعاذير للانقياد إليه.

ولم تكن مسألة الخروج على الحاكم الجائر هى المشكلة الوحيدة التى واجهت الفكر السياسى لدى أهل السنة عبر عصور التاريخ الإسلامى، بل وكان شرط "القرشية" من أول المسائل التى أثيرت بعد انهيار الخلافة العباسية وانتقال الخلافة إلى من ليسوا من قريش، ومن ثم فإنه بعد أن كان شرط وجوب لدى العلماء السابقين بمقتضى الحديث المنسوب للرسول: (الخلافة فى قريش) أو (الأئمة من قريش) أو بمقتضى دعوى أبى بكر على الأنصار حين أرادوا أن يختاروا من أنفسهم فى سقيفة بنى ساعدة خليفة منهم، غدت القرشية لدى اللاحقين شرط استحسان وكمال لا شرط صحة ووجوب، وذهب المقريزى إلى أن حديث: (الإمامة من قريش) وهو على سبيل الإخبار والتقرير لا التشريع والحكم.

أما ابن خلدون فقد فسر الأمر فى ضوء نظريته فى العصبية إذ يقول، (ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ومقصد الشارع معه لا نجد إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مصر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مُضر العزة بالعصبية والكثرة والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك لتغلبهم، ولو جعل الأمر فى سواهم لوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم

انقيادهم .. فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع .. وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها (أى إلى العصبية وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهو وجود العصبية، فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها، واختتم عبارته بقوله: وقلّ أن يكون الأمر الشرعى مخالفًا للأمر الوجودى[٢٤].

وجد المحدثون من مفكرى الإسلام أنفسهم بصدد الفكر السياسى بإزاء موضوعات لم يتطرق إليها السابقون، بينما قد أفاض الغربيون فى تناولها وبحثها، من ذلك موضوع "السيادة" والمقصود بها السلطة العليا المطلقة التى لا تعلوها سلطة أخرى ومن ثم فإليها المرجع فى الأحكام.

فذهب كثير من المفكرين – بتأثير من الفكر الغربى – إلى أن السيادة فى الإسلام للأمة ما دامت الشورى هى لب الديمقراطية وأصلها[٢٥].

ويلاحظ أن معظم دساتير الدول الإسلامية تنص على أن الأمة مصدر السلطات، ليس فحسب دولة مثل تركيا التى جنحت إلى العلمانية جنوحًا تامًا، وإنما كذلك دول تقف بين الإسلام والعلمانية مثل مصر والكويت والأردن والمغرب وتونس[٢٦].

وتستند الديمقراطية إلى قدسية الإرادة العامة للأمة صاحبة السيادة وتقوم على أساس حكم الأغلبية ممثلة فى المجالس النيابية.

وقد وجد هذا القول معارضة من الذين رجحوا التراث على المعاصرة، والتمس بعضهم لانتقاداتهم اعتراضات من بعض مفكرى الغرب أنفسهم حيث ينتقل الاستبداد من السلطة التنفيذية إلى السلطة التشريعية وتكمن الخطورة حين تكون

---

(٢٤) ابن خلدون: المقدمة ص١٥٩.

(٢٥) العقاد: الديمقراطية فى الإسلام – محمد نجيب المطيعى: حقيقة الإسلام وأصول الحكم ٢٤ – مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ٣٨.

(٢٦) سليمان الطماوى: السلطات الثلاث ص٣٥.

الأغلبية من العمال والفلاحين بينما الأقلية من صفوة المثقفين[٢٧] غير أن جوهر انتقادات هؤلاء إنما يدور حول أمرين:

١- أن الديمقراطية نظام غربي يقوم أساسًا على فكرة الفصل بين الدين والدولة، ويتعذر الفصل بين الأمرين: الديمقراطية والعلمانية.

٢- أنها تقوم على أساس أن الإنسان هو الذى يشرع لنفسه ويصوغ نظام حكمه، وأن الأمة قد تجنح إلى الإعراض عن بعض أحكام الشرع وبخاصة ما تعلق منها بالقصاص كالإعدام والجلد وقطع اليد، أو ما تعلق منها بالمواريث كالمفاضلة بين الذكر والأنثى، بل أنها – بدعوى الحرية الشخصية – قد تبيح ما حرمه الشرع كالزنا واللواط بعد أن أباحت معظمها شرب الخمر، ومن ثم ذهب هذا الفريق من المفكرين إلى أن السيادة للشرع مطلقًا، ووجدوا لموقفهم تعزيزًا كاملاً من كل العلماء السابقين ابتداء من الماوردى (ت٤٥٠هـ) حتى الشوكانى (ت١٢٥٠هـ)[٢٨].

ولم يجد فريق من الباحثين فى الفكر السياسى الإسلامى تعارضًا بين الشرع والشعب أو من ذهبوا إلى القول بالازدواجية بين الشرع والأمة، وإذا كانت الأمة ممثلة فى المجالس النيابية فى الفكر الأوروبى فإنها فى الفكر الإسلامى إنما تغدو ممثلة فى أهل الحل والعقد[٢٩]. وهى وإن لم تكن كذلك طوال عهود التاريخ الإسلامى فإنها كانت ممثلة فى الشرع كما تمثلت الأمة فى شخص الخليفة[٣٠].

ونظرًا لخلاف الرأى حول السيادة وبخاصة حين يمتد الخلاف إلى المفاضلة بين الحرية الفردية وبين حكم الشرع أو بالأحرى الحكم الإلهى فقد ذهب أستاذ فى القانون الدستورى إلى استبعاد النظر فى المشكلة كلية لأنها تضيف إشكالاً جديدًا

---

[٢٧] د. محمد الخالدى: قواعد نظام الحكم فى الإسلام ص٥٦.

[٢٨] الشوكانى: إرشاد الفحول ص٨، وانظر د. محمود الخالدى قواعد نظام الحكم فى الإسلام ص٣٤.

[٢٩] د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام ص٨٣.

[٣٠] د. محمد يوسف موسى: محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى ص١١٣.

وتثير خلافًا حادًا بين متبنى فكرة الديمقراطية فى الإسلام وبين المتمسكين بالثيوقراطية حيث المرجعية إلى الشرع وحده أو بالأحرى إلى الكتاب والسنة[٣١].

وفى خضم هذا المعترك الفكرى علا صوت داعية باكستانى معلنًا أن (الحاكمية لله وحده)، كما أنه الخالق وحده "ألا له الخلق والأمر" ويستنكر أبو الأعلى المودودى وصف الحكومة الإسلامية بالديمقراطية، وإنما هى حكومة ثيوقراطية أى إلهية، غير أنها تفترق عن الأنظمة الأخرى لأن هذه قد استبد بأمرها طبقة الكهنة بغير سلطان من الله، أما الحكومة الإسلامية فيتولى أمرها جمهور المسلمين لا طبقة المشايخ – وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله.

وفى كتابه "المصطلحات الأربعة فى القرآن"، قرن بين الألوهية والسلطة، فجميع أمور الحكم راجعة إلى مسيطر واحد بيده الحكم والأمر والتشريع، فكما أن أحدًا لا يجيب المضطر إذا دعاه سواه كذلك لا حكم إلا إياه، ثم هو يدرج إلى جانب أمور مجمع على أنها من شأن الله لا يشاركه فيها سواه كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وتسخير الشمس والقمر وتكوير الليل والنهار والقضاء والقدر أمورًا متعلقة بالسياسة كالحكم والسلطة والتشريع والأمر، فكلها فى تصوره وجوه لسلطة واحدة، وأنها مما يقتضيه توحيد الألوهية والإيمان بقوله تعالى: "إن الحكم إلا لله".

وإذا كانت الديمقراطية نتاجًا غربيًا بحتًا – فلسفة ونظامًا – فقد وجب أن يلتمس لها مقابل أو نظير فى الفكر السياسى الإسلامى ومن ثم كان الحديث عن مبدأ "الشورى" – لغة اجتماع الناس على استخلاص الصواب بطرح جملة آراء فى مسألة كى يهتدوا إلى قرار.

وقد ورد لفظ "الشورى" مرتين فى القرآن الكريم فى قوله تعالى "وشاورهم فى الأمر .." (آل عمران: ٥٩) و".. وأمرهم شورى بينهم .. (الشورى: ٣٩)

ولا تعد الآيتان من آيات الأحكام كما هو الشأن بصدد آيات المواريث أو القصاص أو الزواج والطلاق أو فى المعاملات كالبيع والربا أو حتى أحكام الرضاعة،

---

[٣١] د. عبد الحميد متولى: مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص٨٦.

ومع ذلك فقد أراد الكتاب الإسلاميون أن يؤسسوا على اللفظ نظاما إسلاميًا سياسيًا متكاملاً، فكان من أول ما واجهتهم من إشكالات مسألة: هل الشورى فرض على الحاكم لا يحل له إبرام أمر من أمور المسلمين مما لم يرد فيه نص، أم أنه ندب يثاب على فعله ولا يأثم على تركه؟

أما المفسرون الذين لم يكونوا يقصدون غير التفسير الموضوعى دون غرض سياسى فقد ذهبوا إلى أن الشورى مندوبة وليست واجبة[٣٢].

واما الكتاب المعاصرون فى الفكر السياسى فقد أرادوا أن يلتمسوا فى الشورى بديلا إسلاميًا عن الديمقراطية الغربية، ومن ثم جعلوا الشورى واجبة ملزمة للحاكم أو رئيس الدولة، والتمسوا دليلهم من بعض ممارسات عملية نزل فيها الرسول عند رأى أصحابه كاختيار موقع بدر ويوم أحد وحفر الخندق.

وكان من الطبيعى أن يقدح فى إلزامية الشورى من قال بالثيوقراطية رافضًا القول بالديمقراطية فى الإسلام، فذهب أبو الأعلى المودودى إلى أنه ليس لرأى أهل الشورى أية قوة شرعية إلزامية لرئيس الدولة، فله أن يخالفهم جميعًا ويقضى برأيه، وأننا إذا رجعنا إلى النصوص لن نجد فى القرآن الكريم ولا فى السنة نصًا يحتم على الحاكم الأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى[٣٣].

وإلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من أن القائلين بالإلزام إنما كان يحدوهم إيجاد بديل عن الديمقراطية الغربية بأكثر مما كان يحدوهم التماس دليل شرعى من كتاب أو سنة، فإنه لا حجية فى القول بوجود الشورى وإلزام الحاكم بها إلا بأمرين:

١ - النزول على رأى الأكثرية، ولم يجد القائلون بذلك سندا ثابتًا لا فى أفعال الرسول ولا الخلفاء الراشدين، ومن ثم ذهب أحد رجال القانون الدستورى إلى

---

[٣٢] الطبرى جـ٤ ص١٥٣ - الكشاف جـ١ ٤٧٤ - القرطبى جـ٤ ص٢٥٢ وانظر محمود الخالدى: قواعد نظام الحكم فى الإسلام ص١٦٠.

[٣٣] المودودى: نظرية الإسلام وهديه ص٥٨.

أن التشريع الإسلامي إنما يقوم أساسًا على الاجتهاد. ولا يمكن لأغلبية بالغة ما بلغت أن تجعل لرأي معين صفة الإلزام[34].

٢- وجود هيئة دائمة ثابتة مستقلة عن الحاكم استقلال السلطة التشريعية عن التنفيذية في الأنظمة الديمقراطية أو حتى استقلال القضاة عن الحاكم في الإسلام، ولكن مثل هذه الهيئة لم يكن لها في تاريخ الإسلام وجود، ومن ثم فإنك لا تجد أدنى إشارة إلى .. "أهل الحل والعقد" في أي عهد من العهود، فلا وجود لهم إلا في بطون كتب السياسة الشرعية دون كتب التاريخ.

حقيقة لا يتحمل كتاب السياسة الشرعية – قدامى ومحدثون – أوزار الخلفاء أو الحكام منذ أن أقام معاوية الملك العضوض، فغدا الحكم قائمًا على الاستيلاء والغلبة، غير أنه قد فات الكتاب المحدثين أمران في تنقيبهم عن نظام بديل:

١- أن يوظفوا مبدأ الإجماع – الأصل الرابع للتشريع في الإسلام – في مجال السياسة الشرعية فلا يظل مقصورًا على أحكام الفقه.

٢- أن لا مفر لحل إشكالية ازدواجية التفكير بصدد عزل الحاكم إن طغى أو جار إلا بالتحديد الزمني لفترة حكم رئيس الدولة، أما أن يبقى منذ توليه حاكمًا مدى الحياة لا تخلص الرعية من ظلمه أو بطشه إلا بالموت أو القتل فذلك هو أصل الداء وأساس البلاء.

ولم يتعرض لذلك السابقون، ربما لأنهم قاسوا الإمامة على النبوة، وربما لأن الخلافة منذ العصر الأموي كانت في جوهرها ملكًا عضوضًا، أما أن يتغافل عن ذلك الباحثون المحدثون فذلك أمر غير مفهوم.

٢- النظريات السياسية لدى الشيعة

١- الشيعة الإثنا عشرية

يتم نصب الإمام إما بالنص وإما بالاختيار، وقد بطل القول بالنص لدى أهل السنة – لأن النبي في معتقدهم لم يستخلف – ومن ثم فإنه يتم بالاختيار.

---

[34] د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الإسلام ص٢٤٠.

أما لدى الشيعة فقد بطل القول بالاختيار، ومن ثم فإنها تتم بالنص، ولقد استخلف النبي عليا في معتقدهم.

نقطة البدء في النظرية السياسية لدى الشيعة إذن هي نقد مبدأ الاختيار، وتتلخص اعتراضاتهم على نظام البيعة في الإسلام فيما يلي:

١- ما مبرر طاعة من اختاره بعض المكلّفين، إن العقل لا يدل على ذلك، ولم يرد في النقل مثل ذلك، وإنما ورد وجوب طاعة الأنبياء لأن اختيارهم من الله.

٢- والإمامة ميراث للنبوة وامتداد لها، إنه إذا كانت بعثة الأنبياء لطفا من الله بعباده، فإن لطفه - سبحانه - لا يختص بعصر دون عصر، فللإمام كل ما للنبي عدا الوحي والكتاب.

٣- ومن الناحية التاريخية أو العملية: ما من بيعة قد تمت باختيار وإنما بالقهر والجبروت[٣٥].

وماذا يكون لو تركنا الإمامة لاختيار الناس؟ إن ذلك يفضي إلى الخلاف وانتشار الفتن وقيام التنازع، إذ سيختار كل فريق واحدًا من قرابته أو قبيلته أو بلده، وكل ذلك لابد أن يفضي إلى الفساد[٣٦].

٤- ولو افترضنا جدلاً أن الأمة توجهت منزهة عن كل غرض وهوى لاختيار الإمام، فإنه إن جاز الخطأ على كل فرد فقد جاز الخطأ على المجموع، وبذلك تخطئ الأمة حين تختار غير المستحق، ولا يتضح لها الأمر إلا بعد توليته وتعذر خلعه، لأن ذلك لا يكون إلا بإثارة الفتن وإراقة الدماء، حتى اضطر كثير من الفقهاء وأهل الحديث إلى القول بالصبر على أمراء الجور.

٥- ومن البداهة أن من لا يقدر على أسهل الأشياء لا يكون قادرًا على أعظمها، فإذا لم تقدر الأمة على تعيين المناصب النازلة كالقضاة والولاة، فكيف تصبح قادرة على تولية أعظم المناصب وأخطرها وهي الإمامة.

---

[٣٥] المظفري: الشيعة والإمامة ص١٦٨.

[٣٦] المرجع السابق: نفس الصفحة.

٦- ولو أخطأ الخليفة فهل نقتدى به أم لا؟ إن اقتدينا به عصينا الله، وإن لم نقتد به وعصينا أمره امتثالاً لقول الرسول (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق) فقد خرج الخليفة عن كونه إمامًا لأنه غير مطاع، ولو منعناه امتثالاً لأمر الله بالمعروف والنهى عن المنكر لتعرضنا لبطشه، ولو طلب من الناس تأديب إمامهم مع أنه أقيم لتأديبهم للزم الدور.

إلى جانب هذه الانتقادات يقدم الشيعة أدلة عقلية وأخرى نقلية على أن الإمامة منصب إلهى يتم بالنص لا بالاختيار.

وتتلخص أدلتهم العقلية فيما يأتى:

١- لا يجوز إسناد أمر الإمامة إلى المكلفين لأنها من أحوال الدين، وإذا كان الله يريد من عباده الطاعة فإنها لا تتم إلا بإمام منصوص عليه من جهته.

٢- وإذا كان الله قد أوجب على الأنبياء أن يعينوا قبل مماتهم خلفاء لهم، وكان من سنة رسوله إذا خرج فى غزوة أن يعيّن من يقوم مقامه الشريف فى المدينة، ولم يترك ذلك إلى اختيار الرعية، فإذا لم يترك لهم ذلك فى حياته فكيف تركه لهم بعد مماته[٣٧]؟

٣- وكيف يكون الإمام خليفة الله أو خليفة رسول الله وهما لم يستخلفاه، إنه ينبغى القول إنه خليفة الأمة ما دامت هى التى اختارته، ولكن أحدًا من القائلين بالاختيار لم يسمه بذلك[٣٨].

وتتلخص أدلتهم النقلية فى الآيات الآتية:

١- قوله تعالى: "وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم" (القصص: ٦٨) فليس للناس الخيرة فى أى أمر يرجع حكمه إلى الله كالنبوة والإمامة.

---

[٣٧] محمد الحسن المظفرى: الشيعة والإمامة ص١٦٧.

[٣٨] العلامة الحلى: الألفين الفاق بين الصدق والمين فى التشيع لعلى ص٤٠.

٢- وقوله أيضًا: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (الأحزاب: ٣) فليس للناس الخيرة فى أمرهم.
٣- وقد قرن سبحانه بين طاعة أولى الأمر وطاعة الله ورسوله فى قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" (النساء: ٥٩) ووحدة السياق فى الآية يقتضى تساوى المتعاطفات فى الحكم، وذلك يقتضى أن يكون "أولو الأمر" كالأنبياء فى اصطفاء الله لهم واختياره إياهم.
٤- قول الله لإبراهيم:- إنى جاعلك للناس إمامًا. قال ومن ذريتى، قال لا ينال عهدى الظالمين. (البقرة: ١٢٤) فالإمامة من عهود الله التى لا يتطرق إليها اختيار الناس، أما أنها من عهوده فلقوله تعالى: "لا ينال عهدى" .. وأما أنها من اختياره تعالى فلقوله:- "إنى جاعلك للناس إمامًا" .. وقد اختار الله إبراهيم للإمامة كما اختاره للنبوة.

ويمكن تحليل النظرية السياسية لدى الشيعة الإثنى عشرية باعتبارها عقدًا ثيوقراطيًا بين أطراف ثلاثة على النحو الآتى:

الطرف الأول: وهو الله سبحانه، والذى كتب على نفسه الرحمة واللطف بعباده بتعيين إمام معصوم لهم مسدد من لدنه سبحانه، وقد فعله.

الطرف الثانى: وهو الإمام الذى عليه الامتثال لأوامر الله، وهو لابد ممتثل إن مكنته الرعية.

الطرف الثالث: وهم الرعية أو العباد الذين وجب عليهم تمكين الإمام من حكمهم وطاعتهم إياه، وهذا ما لم يفعلوه وعليهم تقع تبعية الإخلال بالعقد والعهد.

وقد ترتب على القول بالنص عقيدة الشيعة فى العصمة وعلم الإمام اللدنى، وأغلب الظن ان الشيعة هم أول من بحث فى موضوع العصمة كما كانوا أول من فتق الكلام فى مبحث الإمامة، وربما ترجع نشأتها إلى عهد الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ)، وكان هشام بن الحكم (ت ١٧٩هـ) أول من خاض فيها، يقول "دونالدسن" إنه لكى يثبت الشيعة دعوى الأئمة تجاه الخلفاء السنيين أظهروا عقيدة

العصمة، أى أنها رد فعل لمنكرات وخطايا الخلفاء الأمويين العباسيين ما داموا قد استنكروا خلافتهم[٣٩].

ومن ناحية أخرى أنه لإضفاء العصمة على الأئمة كان لابد من خلعها على الأنبياء أولا حتى تغدو ضمن الميراث الروحى للأئمة ما دامت الإمامة ميراث النبوة.

ويمكن أن يكون للموضوع اعتبار آخر، فحيث أن العصمة قد خلعها أهل السنة على إجماع الأمة، الأمر الذى أنكره الشيعة، فإنها لابد أن تكون – فى المقابل – من نصيب الأئمة.

ومع الطابع الدينى لفكرة العصمة، فإن لها جانبها السياسى، ويتضح ذلك إذا نظرنا إلى موضوع السيادة التى تعنى كما سبق القول المرجعية القصوى فى الأحكام ومن ثم لابد لها أن تكون بمناى عن الخطأ السياسى أو الخطيئة الدينية.

وقد ذهب هشام بن الحكم فى تفسيره للعصمة إلى أن جميع الذنوب لها أربعة أوجه لا خامس لها: الحرص والحسد والغضب والشهوة، وهذه صفات منفية كلها عن الإمام، فلا يجوز أن يكون حريصا على الدنيا وهى تحت خاتمه، ولا أن يكون حسودا لأن الإنسان يحسد من فوقه وليس فوقه أحد، ولا أن يغضب لأى أمر دنيوى وإنما يكون غضبه لله، ولا يجوز أن يتبع الشهوات لأنه يؤثر الآخرة على الدنيا[٤٠].

ثم تطور هذا المعنى السلبى للعصمة – من مجرد نفى لارتكاب الخطيئة أو المعصية – إلى معنى إيجابى مع تطور علم الكلام الشيعى، فغدت لدى متكلميهم المتأثرين باستدلالات المعتزلة "لطفا" يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معها داع إلى ترك الطاعة أو ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك[٤١].

عصمة الرسول لا تغنى لدى الشيعة عن عصمة الإمام لأن الأحكام متجددة والأحوال متغيرة والناس فى حاجة إلى إمام يفتى ويفسر[٤٢].

---

[٣٩] دونالاسن: عقيدة الشيعة ص٣٢٨ وما بعدها.

[٤٠] المرجع السابق: ص٣١٧.

[٤١] شرح عقائد الصدوق للشيخ المفيد نقلا عن على الجيلانى: توفيق التطبيق .. ص١٦.

[٤٢] الكاظمى القزوينى: المناظرات ص١٧.

والعصمة متضمنة فى مفهوم الإمامة، لأن الإمام – لغة – هو من يؤتم، فكيف يقتدى به إن جاز عليه الخطأ أو الذنب[43].

والقول بالعلم اللدنى للإمام لازم عن اعتبار الإمامة ميراث النبوة وامتدادها، فكما أن علم الأنبياء لدنى شهودى لا يعتريه خطأ ولا سهو ولا نسيان فكذلك علم الإمام، وكما أن علم الأنبياء ليس كسبيًا ولا تعليميًا فكذلك علم الإمام.

ولكن كيف يرث الأئمة علوم الأنبياء دون وحى أو اكتساب، إن العلم نور إلهى متوارث ينتقل من أصلاب الأنبياء الطاهرة إلى الأرحام الزكية منذ آدم إلى محمد، لأن الله لا يخلى الأرض من نبى أو إمام، وقد انقسم النور الإلهى قسمين عند عبد المطلب فصار قسم فى أبى طالب ثم انتقل إلى النبى وعلى[44].

لا فرق إذن بين علم الإمام وعلم النبى، غير أن النبى يرى الملك ويسمع كلامه، أو قد تكون رؤيا، أما الإمام فإنه يلقن العلم فى قلبه تلقينا دون أن يرى ملكًا أو ينزل عليه وحى، ولا يعنى انقطاع الوحى توقف فيض الله ولطفه بعباده.

وإنه لأمل أن يعيش المسلمون فى عهد دائم مماثل لعهد النبوة – أو بالتعبير السياسى – إنها يوتوبيا utopia–، ونقطة البدء فى أى يوتوبيا انسلاخ عن الواقع السياسى بعد أن صدم الشيعة وأصيبوا بخيبة أمل لا يرجى بعدها أمل فى صلاح الحال.

ويمكن أن تشكل اليوتوبيا نظرية سياسية متسقة عناصرها منطقيًا، ولكنها تواجه إشكالات متعذرة الحل إن أريد لها الارتباط بشخصيات فى الواقع.

وأول هذه الإشكالات أن أحدًا من الأئمة الإثنى عشر لم يمارس سلطة سياسية باستثناء الإمام على مدة خمس سنوات لم تستقر فيها قدماه.

وثانى هذه الإشكالات تتعلق بتحديد شخص الإمام، ومن ثم توالت الانشقاقات فى التشيع، لعل من أهمها انشقاق زيد بن على عن أخيه بعد أن آثر

---

[43] العلامة الحلى: الألفين الفارق بين الصدق والمين .. ص٤٢.

[44] المسعودى: إثبات الوصية ص١٠٢.

الأول مبدأ الخروج على التقية، ويعبر انشقاق الإسماعيلية عن نفاد صبر الشيعة بعد اغتصاب العباسيين السلطة من العلويين بعد سقوط الدولة الأموية.

وثالث هذه الإشكالات تتعلق بإمامة الصّبية، فكان لابد من قياس الإمامة على حالات بعض الأنبياء كيحيى والمسيح.

ثم كان الإشكال العسير بين اليوتوبية والواقع والذى عنده كان لابد أن تنبثق عقيدة المهدية بمفهومها الإثنى عشرى، حيث غياب الإمام وحيث لابد من الانتظار لأجل غير معلوم، وإنها لمحصلة معادلة صعبة بين ضرورة إمامة أهل البيت ومعارضة الحكم القائم من جهة، وبين الالتزام بمبدأ التقية وعدم الخروج إلى أن يخرج الإمام الغائب: محمد بن الحسن العسكرى.

لقد مر على الغيبة الكبرى للمهدى المنتظر أكثر من ألف عام، ويمكن أن تمر ألف عام أخرى، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة ويخسر الإسلام كل شئ؟ أم هل وجد الإسلام - عقيدة وشريعة، ودينًا ودولة ليبقى مجرد قرنين من الزمان يغدو المسلمون من بعده بلا حاكم شرعى وتغدو أحكام الإسلام معطلة وثغوره مفتوحة للأعداء؟

وهذه هى المشكلة السياسية التى واجهت الفكر الشيعى المعاصر كما عبر عنها آية الله الخمينى، ثم بادر بتقديم الرد:

- أنه لو غشى بلاد المسلمين أو ثغورها عدو يخشى منه على كيان الإسلام ومجتمعه وجب على المسلمين الدفاع عنه بكل وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس، لا يشترط فى ذلك خروج الإمام المهدى المنتظر ولا إذن نائبه الخاص أو العام، بل الدفاع على كل مكلف بأية وسيلة بلا قيد ولا شرط.

هكذا قدرت النهاية لمبدأ التقية الذى اقترن بالفكر السياسى الشيعى منذ واقعة الحرة على يدى الإمام الرابع على زين العابدين لإنقاذ البقية الباقية من الأنصار وأبناء الأنصار، قدرت للمبدأ النهاية حين أطلق الخمينى صيحته: لا سمع ولا طاعة ثم أصدر فتواه بتحريم التقية إن كانت ستشكل عقبة أمام مقاومة المستعمرين.

إنه لا يصح استعمال التقية في المواقف التي تكون فيها أصول الإسلام في خطر[٤٥]، كما لا يصح التخاذل بدعوى انتظار خروج المهدي.

وكما قدرت النهاية لمبدأ التقية – على المستوى النظري العقائدي – فقد قدرت النهاية على يديه كذلك – على المستوى العملي السياسي – لنظام ولاية العهد ووراثة الحكم مستلهمًا في ذلك استشهاد الحسين، فلقد خرج واستشهد اعتراضًا على نظام الوراثة واستنكافًا من الخضوع لولاية يزيد، ثم أعلنها صراحة: (ليس في الإسلام نظام ملكي وراثي، وما استشهد الحسين إلا ليحول دون وراثة الملك).

بهذا الاستلهام لموقعة كربلاء أخطر واقعة في التاريخ السياسي للشيعة – انهارت الملكية – ربما إلى الأبد – في إيران.

ويستند نظام الحكم الإسلامي في تصور الخميني إلى ركنين.

١– قانون إلهي ٢– ولاية الفقيه

فحكومة الإسلام حكومة قانون إلهي حيث المشرع والحاكم هو الله، ولما لم يكن يوجد نص على شخص معين ينوب عن الإمام حال غيبته، فإن الولاية إنما تكون للفقيه الذي يشترط فيه شرطان:–

١– العلم بالقانون الإلهي ٢– العدالة

وللفقيه أن يلي كل ما يليه رسول الله أو أمير المؤمنين، مفوضًا لكل ما فوض للرسول أو الإمام، وينهض بكل ما نهضا به لا ينقص من ذلك شيئًا من حكم بما أنزل الله إلى جمع لفضول أموال الناس وتنظيم بيت المال وقيادة الجيوش وإدارة المجتمع والدفاع عن الأمة والقضاء بين الناس، ذلك أن الفقهاء أمناء الرسول، أمناؤه في كل الأحكام والولاية العامة على الناس، يقول الرسول: (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل يا رسول الله: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)[٤٦].

---

[٤٥] الخميني: الحكومة الإسلامية ص٥٤.

[٤٦] الكليني: الكافي (باب ثواب العالم والمتعلم ص٢٤)

ولكن القول بولاية الفقيه حال غيبة المهدى المنتظر يرقى إلى منزلة المعصوم من نبى أو إمام، إنه لما لم يكن الفقيه معصومًا فإنه لا تنتقل إليه ولاية المعصوم، وإنما وظيفة الفقيه استخلاص حكم شرعى من مصدره كما أن وظيفة المجتهد ولاية الفتوى والقضاء والأوقاف، أما ولاية المعصوم فتعم كل أمور الدين والدنيا وله حق الطاعة والموالاة من الجميع لأنه فيه وحده تنحصر السلطتان الروحية والزمنية، ولأنه معصوم فهو منزه عن الشك والارتياب فأنى للفقيه مثل ذلك وهو عرضة للنسيان وغلبة الزهو والغرور، وكم من فقهاء عرفوا بالزهد والتقوى قبل الرياسة ثم تحدث الناس عن انحرافاتهم وانحيازهم إلى الأقارب والأصهار.

أما قول الرسول (العلماء ورثة الأنبياء) فذلك فى نشر الأحكام الشرعية وإلا لكان عدد الحكام أو الأمراء بعدد الفقهاء.

ومن ناحية أخرى فإن أعمال الدولة ليست كلها دينية، وإنما منها أعمال إدارية واجتماعية لم يرد فيها نص، وهذه موكولة لأهل الاختصاص يقومون بها فى حدود المصلحة العامة ويحكمون فيها بالقوانين أو حتى الأعراف ما دامت لا تحل حرامًا ولا تحرم حلالاً، وكما يقول الرسول (الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها)، وأية دولة أحسنت إلى رعيتها فهى مسلمة حتى لو كان رجالها من غير الفقهاء، وأية دولة أساءت فما هى من الإسلام فى شئ حتى لو كان رؤساؤها من النجف الأشرف أو الأزهر الشريف، فالعبرة بالفعل لا بالفاعل وباللباب دون القشور.(٤٧)

إننا لا نعرف طريقًا إلى الدولة الإسلامية إلا بالاستفتاء العام دون رهبة أو رشوة، دون تحريف ولا تزييف حتى يشعر كل فرد بأن رئيسه المنتخب ليس غريبًا عنه، ولم يتآمر عليه بالقهر والغلبة، يبارك الإسلام هذه الحرية وهذا الانتخاب ما دام فيه مصلحة الجميع، فحيث المصلحة فثم شرع الله ما دام لا معصية فى ذلك لأمر الله ونهيه.

---

(٤٧) آية الله الخمينى: الحكومة الإسلامية ص٥٧.

بل إن آية الله الخمينى نفسه قد دعا شعب إيران إلى الاستفتاء على الحكومة الإسلامية فى ٣٠ مارس ١٩٧٩، فلو كانت الولاية للفقيه فلم كان هذا الاستفتاء؟[٤٨]

هكذا جاء نقد فكرة "ولاية الفقيه" من داخل المذهب الشيعى وعلى يدى أحد كبار علمائه. وفى رأى ثالث أن ولاية الفقيه لا تعنى أن يكون الفقيه على رأس السلطة التنفيذية أو أن يمارس الحكم بنفسه، وإنما دوره هو دور "المنتظر" لا دور الحاكم، وواجبه أن يشرف على التنفيذ الصحيح للنظرية، إنه لا يصح الخلط بين كون الحكومة إسلامية وبين كونها حكومة رجال دين، فمعنى "إسلامية" الجمهورية أن أىَّ قانون يفقد اعتباره الدستورى إذا كان معارضًا لشريعة الإسلام، ومن ثم نص الدستور الإيرانى على وجود خمسة فقهاء منتخبين من الشعب فى مجلس النواب للإشراف على القوانين.

إن هوية أى شعب إنما تتمثل فى تراثه الحضارى المتأصل فى أعماقه وتاريخه، وإنما تتمثل هذه الهوية فى الإسلام، وان الانفصال عن الإسلام بدعوى العلمانية إنما يعنى الانفصال عن الروح الحضارية للشعب.

هذا وقد تراوحت الآراء حول ولاية الفقيه بين:

١- أن تكون الولاية العامة لفقيه واحد، يبدو أن هذا الرأى لم يلق قبولاً لأنه يرفع الفقيه إلى درجة المعصوم.

٢- أن تكون الولاية العامة لهيئة من الفقهاء يستندون فى الأمور الدنيوية - اقتصادية وسياسية واجتماعية - إلى مشورة خبراء.

٣- أن تكون الولاية العامة بيد أكثرية مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية لضمان اتساق القوانين مع أحكام الشريعة الإسلامية.[٤٩]

---

[٤٨] المرجع السابق: نفس الصفحة.

[٤٩] السيد كاظم الحائرى: أساس الحكومة الإسلامية: دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه ص٢٠٣ وما بعدها - مطبعة النيل - بيروت.

وإنما يرجع هـذا الاختلاف في الآراء حوله قضية هامة في الفكر الشيعي السياسي المعاصر إلى التفاعل بين النظرية والتطبيـق أو بين الفكـر والواقـع بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران ١٩٧٩.

وهكـذا جـذب الواقـع "اليوتوبيا" من عليائها لتقدم حـلا لإشـكال سياسـي شديد التعقيد، وإلا فإن البديـل إمـا انشقاق – وقـد سبق أن انشقت الإسماعيلية عـن الإثنى عشرية – وإما ظهور أدعياء يزعـم كـل منهم أنـه المهدى المنتظـر، ثـم يتجـاوز هذا الزعم إلى ادعاء النبوة – وربما ما هو أكثر – كحال البابية والبهائية.

ومن منظور شيعي بحْت: حتى لا يشمت الخصوم في طول الانتظـار ولا مـن مجيب، مع توالي النداء على بـاب سامراء: اللهم طـال الانتظار وشمـت بنـا الفجـار، اللهم إني أدين بالرجعة بين يدى صاحب البقعة: الغوث .. الغوث .. الغوث.

ب- الزيدية

الاختلاف بين الإمامية والزيدية وإن بدا في ظاهره أنه خلاف بين الأخوين محمـد البـاقر وزيـد بـن علـى فإنـه فـي حقيقتـه خـلاف حـول أحـد مبدأيـن: التقيـة أم الخروج؟

فوفقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر لا يصـح إلا الخـروج، فليس بإمام من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عـن الجهاد، ذلـك أن النهـى عـن المنكـر واجب كله، لا يعذر في ذلك أن يعتقد أن ليس لنهيه من أجل إزالة المنكر تأثـير، فمـا علـى الداعيـة أو الإمـام إلا البـلاغ، إن عقـاب الله لا يحـل بالظـالمين أو الفاسـقين وحدهم وإنما يعم السـاكتين عن المجاهرة بالحق، فلو أنـه – أى الداعية أو الإمام – منعهم لنجا ونجوا.

وليس عليه أن يخشى الضرر لأن عليه الصبر، ذلـك مـا نصـح بـه لقمـان ابنـه "وأمر بـالمعروف وانـه عـن المنكـر واصبر علـى مـا أصـابك إن ذلـك مـن عـزم الأمـور" (لقمان: ١٧).

وذلك ما أمر به الرسـول (أفضـل الجهـاد كلمـة حـق عنـد سـلطان جـائر)، فـلا يسع المرء إلا أن يغير ما يراه من منكر أو أن يهاجر لقوله تعـالى: "إن الـذيـن تـوفـاهـم

الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالو: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها" (النساء: ٩٧) فما يقع على الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من ضرر وتشريد وانتهاب ماله بسبب الأمر والنهي غير مرخص له في تركهما، وإنما عليه أن يجعل ماله دون دمه، فإن تجاوز الظلم المال إلى النفس فعليه أن يجعل نفسه دون دينه، ولا يجوز التهاون في أمر من أمور الدين من أجل الإبقاء على النفس، يقول الرسول: (إجعل مالك ودمك دون دينك).

ولا يحل له ترك النهي عن المنكر إلا إن خشي تلف النفس ولم يتمكن من الهجرة، تلك هي الرخصة الوحيدة في الترك لقوله تعالى: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (النحل ١٠٦) فإن خشي تلف النفس إنْ أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وتمكن من الهجرة فعليه بها، لأن الله أمر بها وجعلها سنته في أنبيائه الماضين: إبراهيم ولوط وموسى ثم انتهجها سيد المرسلين.[٥٠]

عند هذا المعتقد في الخروج افترق زيد عن أخيه الأكبر محمد الباقر الذي خاطب زيدا قائلاً: بمقتضى قضيتك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج ولم يتعرض للخروج)، ومن ثم افترقت الزيدية عن الإمامية وقد اعتنقت الأولى مبدأ الخروج بينما تبنت الثانية مبدأ "التقية"، ولقد كانت الزيدية أشد الفرق الإسلامية بعد الخوارج – صلابة في محاربة الدولتين الأموية والعباسية، لم يثنهم عن ذلك كثرة القتلى بين أئمتهم أو توالي الهزائم، إذ يجب على الإمام الخروج متى تحقق من ظلم الحاكم وفسقه، ومتى اكتملت له من العدة ما يمكنه من الثورة ومن العدد كعدد أهل بدر.

والخروج مستند إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقًا لقوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران: ١٠٤) فالله قد فرض قتال الباغين، والرسول قد أمر بتغيير المنكر (من رأى

---

[٥٠] أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة – فصل في الهجرة.

منكم منكرًا فليغيره بيده ..) فسل السيوف واجب ما دام لا يمكن دفع المنكر وإقامة الحق إلا بذلك.

ولا يقال: إن فى ذلك خروجًا عن الجماعة، فأهل الجماعة هم المجتمعون لطاعة الله، أما من اجتمعوا على معصيته فليسوا بأهل جماعة، وإنما أهل بدع.

ولا عبرة لكثرة المخالفين ولا بقلة اتباع الخارجين، فالله لم يذكر "كثيرًا" إلا ذمّه ولم يذكر "قليلاً" إلا مدحه، والقليل فى الطاعة هم أهل الجماعة والكثير فى المعصية هم أهل البدع[51]. ويقترن بالخروج أن يدعو الإمام الفاطمى المستوفى شروط الإمامة إلى نفسه طلبًا لموالاته معلنًا: إنى أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه وإحياء السنن وإماتة البدع، فإن تسمعوا يكن خيرًا لكم وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل (عبارة الإمام زيد).

ويتفق كل أئمة الزيدية ودعاتهم على أن خروجهم ليس لإثارة فتنة، وإنما لأن الحاكم طاغية يحل الحرام ويحرم الحلال ويؤمّن الفاسقين ويتخذ لنفسه بطانة من المرائين بينما يخيف المؤمنين، فضلاً عن أنه ما من بلد يعبد الله فيه إلا وقد بايعه فيه جمهور من أهله فهو لم يفرض نفسه عليهم وإنما اختاروه لأنفسهم (من خطبة محمد النفس الزكية فى أهل المدينة).

ثم هم يتفقون وبخاصة أعلامهم من أمثال الإمام زيد (ت١٢٢هـ) وابنه يحيى (ت١٢٥هـ)، محمد بن عبد الله المعروف بالنفس الزكية (ت١٤٥هـ)، ثم من تمكن منهم إقامة دولة زيدية من أمثال إدريس بن عبد الله (ت١٧٥هـ) فى المغرب ويحيى بن الحسين (ت٢٩٨هـ) فى اليمن والناصر الأطروش (ت٣٠٤هـ) فى الديلم وطبرستان، يتفقون جميعًا على أهداف الخروج.

١ – الحكم بكتاب الله وسنة نبيه.

٢– الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإحياء السنة وإماتة البدعة.

---

[51] من خطبة للإمام زيد نقلاً عن حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية (مخطوط) وانظر: د. أحمد صبحي الزيدية ص٥٩، ٦٠.

٣- أنه يطلب الطاعة ما أطاع الله فيهم، فإن خالف أو مال أو عدل عن كتاب الله فلا حجة له عليهم.

٤- أن يؤثر أتباعه على نفسه في العطاء والغنائم، ولا يتميز عليهم وأن يتقدمهم عند لقاء عدوهم، ثم هم يتبعون في الحرب سيرة الإمام علي في حروبه فلا يتبعون هاربًا ولا يُجهزون على جريح، وإن طلب المهزومون الأمان أمنوهم ولا يجوز تثبيط الهمم عن الخروج بتغلب الظالمين، وإنما يتغلب هؤلاء عادة بأصناف عن الأتباع:

الصنف الأول: قوم ينسبون أفعال العباد إلى الله، ويقولون إن الظلم الذي لحقهم من قضاء الله وقدره، ولولا أن الله قدره عليهم ما قدر الظالم على ظلمهم.

هؤلاء أسلمهم الله إلى ظالمهم وحرمهم من توفيقه ونصره، وكيف ينصرهم إذا كان هو المقدر لهم الظلم الذي نزل فيهم، إنهم يدعون إلههم الذي قضى عليهم الظلم وقدره لا إله العالمين العادل في حكمه المنزه عن أفعال العباد[٥١].

الصنف الثاني: ويستعين الظالمون ويقيمون دولتهم بالتجارة والزراعة، فلولا التجار والزارعون ما قامت للظالمين دولة، ولا ثبتت لهم راية: الحراثون يحرثون والظالمون يحصدون، الحراثون يجوعون والظالمون يشبعون، إنهم يسعون في دعمهم، وهم يسعون في هلاك الرعية، هم لهم خدم لا يؤجرون وأعوان لا يشكرون اتخذوا دين الله دغلا (أي سببًا للشر مع توقع الرعية الخير منهم) وعباده خولا (خدمًا) وماله دولا بما يقويهم به التجار والحراثون، ثم هم يقولون إنهم مستضعفون كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى فيمن اعتلّ بمثل علتهم إذ يحكي عنهم قولهم: "إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرًا.. (النساء: ٩٧) وقال سبحانه: ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغمًا

---

[٥١] يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد جـ٢ ص٨٣ - ٨٧.

كثيرًا وسعة .. (النساء ١٠٠) فمن يهاجر من دار الظالمين ويلحق بدار المحقين يرزقه الله من الرزق الواسع ما يرغم أنف من ألجأه إلى الخروج من وطنه[٥٢].

سئل الهادى يحيى بن الحسين عن رجل ساكن فى بلد وليها سلطان ظالم، والسلطان يأخذ منه جباية من غير طيب نفسه وهو يخاف على نفسه التلف إن خرج من بلده وترك أرضه فقال: (ليس ذلك بعذر لأن الله يرزقه فى غير بلده كما يرزقه فى بلده[*]. والهجرة سنة من سنن كثير من الأنبياء وهى سنة نبينا عليه الصلاة والسلام وقد قال: (لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تغمض حتى تغيّر أو تهجر).

مبدآن أساسيان – أو قل هما بديلان – فى التشيع الزيدى به يتميز عن سائر فرق الشيعة.

١- تغيير المنكر وفقًا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٢- هجرة المستضعفين فى الأرض حتى لا يكونوا عونًا للظالمين فى زراعة أو تجارة، وكما أنه لا تحل مجالسة الفاسقين فى لهوهم ومعاصيهم كذلك لا تجوز مخالطة الظالمين حتى لا يكونوا بذلك عونًا لهم على المحقين من الأئمة العادلين.

وبعد:

يقوم المذهب الزيدى على أسس ثلاثة.

* قصر الإمامة على ذرية النبى (ص).

* الدعوة هى سبيل الإمام إلى الحكم.

* الخروج أو الثورة.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن شرط "الفاطمية" فى شخص الإمام إنما دعت إليه ملابسات تاريخية متصلة باضطهاد آل البيت من جهة، وسب على من قبل الأمويين والمتطلعين إلى الخلافة كابن الزبير والمعارضين كالخوارج على السواء من جهة أخرى.

---

[٥٢] المرجع السابق جـ٢ ص٨٧.

[*] د. أحمد صبحى: المذهب الزيدى ص٦٠ نقلاً عن كتاب الأساس للقاسم بن محمد.

أما وقد انتفت هذه الملابسات جميعًا من زمن بعيد فقد غدا القول باقتصار الحكم على آل البيت غير ذى موضوع، وإلا ففيم يفترق القول بالحق المطلق لآل البيت عن الملك الوراثى العضوض؟

وبالفعل فباستثناء الرواد الأوائل ممن أقاموا الدول كإدريس ويحيى بن الحسين والناصر الأطرش، فإنه لا يكاد يفترق معظم الأئمة خلال عصور التاريخ فى تسلطهم عن سائر الملوك والسلاطين.

وأما القول بأن الدعوة هى السبيل إلى تولى الإمامة فإنه فضلاً عن أنه ألغى حق الأمة فى الاختيار فإنه قد أدى إلى كثرة المطالبين وإلى الاقتتال حتى بين الأشقاء، حتى غدا تاريخ أئمتهم سجلاً حافلاً بسفك الدماء، وما ذاك إلا لاستبعاد صاحب الحق فى العقد: الأمة أو ممثليها.

أما مبدأ الخروج فهو الوجه الآخر لمبدأ أهل السنة أو بالأحرى المرجئة فى وجوب الطاعة للسلطان براكان أو فاجرًا، فغدا الفكر السياسى فى الإسلام بين قطبين أو بديلين: إما تحمل ظلم الطاغية لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج عليه، وإما مبدأ الخروج وفقًا لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ولم يحاول مفكرو الإسلام أن يلتمسوا صيغة ثالثة تحول دون طغيان الحاكم وتلجئ المعارضين إلى الثورات.

لقد غاب عن الفكر السياسى فى الإسلام – بجميع فرقه – التفكير فى هيئة سياسية تلتمس شرعيتها من مبدأ "الإجماع" الأصل الرابع للتشريع ومن ثم – كمصدر للإلزام الدينى – تجعل للمحكومين سلطة على الحكام، ولكن غاب "الإجماع" عن مجال الفكر السياسى، مع أنه البديل عن الديمقراطية فى الفكر الغربى – حيث حكم الشعب – وليس الشورى كما يظنون، كما تغيبت الهيئات السياسية والنظم المتعلقة بأصول الحكم، وتعلقت الآمال طوال عصور التاريخ الإسلامى بأن "ربنا يولى من يصلح"، لأن السياسة فى التصور الإسلامى مجرد أفراد هم الحكام بلا نظم ولا مؤسسات، لا غرو بعد ذلك أن يقول الحسن البصرى: (لو علمت أن لى دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية).

ولكن التاريخ الإسلامى لم ينجب من الخلفاء الصالحين أو السلاطين إلا الأقلين.

جـ- الإسماعيلية

التقية سمة التشيع الإثنى عشرى، والخروج شعار الزيدية، ولكل من النهجين فى معارضة السلطات القائمة الغاشمة سلبيات، أما التقية فتفتقر إلى صبر طويل إلى أجل غير معلوم - إلى أن يظهر الإمام الغائب، وأما الخروج فقد أدى إلى توالى الهزائم وتتابع القتل على الأئمة الخارجين.

لابد إذن من تغيير أسلوب المعارضة، فكان انشقاق التيار الإسماعيلى عن التشيع الإمامى العام بمنهجه المتمثل فى الإمامة الباطنية عقائديًا - لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل - والحركات السرية سياسيًا، أسلوب ثالث فيه من التقية نهج الإثنى عشرية - الاستتار، وفيه من الخروج - نهج الزيدية - عدم السكوت، إنه كالنار تحت الرماد.

ويعتمد نهج الحركات السرية فى مقاومة السلطة على دعامتين:

الأول مبدأ التقية: حيث استخفاء الأئمة والدعاة وانتحالهم "أسماء حركية" فلا يكاد يعرف أسماء أئمة دور الستر - حتى يوم الناس هذا - إلا على سبيل الظن.

الثانى عقيدة التبنى الروحى: فتلميذ الإمام أو الداعية أحرى أن يكون ابنا له من ابنه دما استنادًا إلى قوله تعالى:- ملة أبيكم إبراهيم .. (الحج: ٧٨) فأبوة إبراهيم لنا - معشر المسلمين - لانتمائنا الدينى إليه. وعلى العكس، فحين أشرك ابن نوح وخالف أباه حرمه الله من نسب النبوة. "إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح" (هود: ٤٦).

هكذا استبدلت برابطة الدم رابطة المعتقد وفقًا لمبدأ التبنى الروحى، ففى رسائل إخوان الصفا: إعلم أن المعلم والأستاذ "أب" لنفسك وسبب لنشوئها وعلة حياتها كما أن والدك أب لجسدك وكان سببًا لوجوده، غير أن والدك أعطاك صورة جسدانية ومعلمك أعطاك صورة روحانية.

وإلى جانب دور مبدأ التبنى الروحى فى إخفاء أشخاص الأئمة والدعاة، فضلاً عن أولوية الرابطة المذهبية على سائر الروابط والعلاقات، فقد كانت له وظيفة ثالثة كبديل عن مبدأ الوراثة - معتقد الشيعة فى الإمامة - وقد مضى عليه أكثر من قرن ونصف من الزمان مما لزم عنه خفوت وهج القداسة المترتبة على الوراثة.

ولقد مهد منظرو الإسماعيلية - وأعنى بهم إخوان الصفا - لمعتقدهم الإمامة بنظرية فى فلسفة التاريخ: فقد استخلف الله آدم فى أرضه، فلما أكل من الشجرة خرج من أمر الله وصار فى أمر إبليس، حتى استرجع فتاب وأناب، وهكذا يجرى أمر المستخلفين من ذرية آدم، فمن كان مستخلفًا بأمر الله الذى استخلف به آدم بعد التوبة فهى خلافة نبوة وإمامة، ومن تعدى هذا الأمر فطلب أن يكون خليفة الله بسعيه وحرصه فهى خلافة الشيطان: لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان[٥٣].

الخليفة هو من استخلفه الله بأمره، وأيدّه بملائكته، فجمع الله له السعادات الفلكية كلها وإليه التصرف فى روحانياتها، كما سخر الله لسليمان الجن والإنس والوحش والطير، وكما قهر فرعون لموسى، وأنزل تأييده لمحمد فخضعت له الملوك.

هذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله.

أما الخلافة عن إبليس فهى خلافة الغصب التى لا تدوم، لأنه لابد أن يظهر فى آخر الزمان سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الأنبياء الستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وبظهوره يرجع الحق إلى أهله، ذلك هو المهدى المنتظر الذى سيظهر ليكون كالشمس تبعث فى العالم روح الحياة.

هكذا وظّف الشيعة الإسماعيلية التاريخ وقصص القرآن من أجل التمهيد لحركتهم، ثم استعانوا بعلم الفلك أو بالأحرى بالتنجيم - من أجل التبشير والإرهاص بقيام دولتهم: فقد حان قيام مملكة الله، إذ حان القران الأعظم: زحل والمشترى وهو القران الموجب للأشياء العظام فى العالم كبعث الرسل.

---

[٥٣] الرسائل جـ٤ ص٤٠٤.

هكذا اجتمع التاريخ الدينى مع الفلك التنجيمى تهيئة للنفوس لتلقى الانقلاب السياسى المنشود.

بل إنهم وظفوا تفسير الكون كما طوعوا تأويل الدين من أجل نظرياتهم فى السياسة، فأول ما وجد عن الله العقل الأول على سبيل الإبداع - لا الفيض كما يقول الفلاسفة - وهو المسمى عند أهل الباطن: "الاسم الأعظم"، والموصوف فى الكتاب الكريم بـ "القلم"، وفى السنة النبوية بـ "الكلمة" وهو المقصود من الحديث النبوى: (أول ما خلق الله العقل ..)، وهو حاصل على كل الكمالات. لا يعقل إلا ذاته، ولا يحيط علمًا بالله، وبتعقله ذاته انبعث عنه عقل ثان، وليس الانبعاث كالإبداع، إذ الإبداع فعل الله والانبعاث فعل العقل.

ومن فلسفة فى تفسير الكون ينطلق فلاسفة الإسماعيلية إلى نظرياتهم السياسية فى الإمامة مستندين إلى قضية أساسية هى:

(إن الله قد أسس دينه على مثال خلقه، ليستدل بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيته).

هناك تواز إذن بين "المثل" و"الممثول" فى كل شئ، الظاهر "مثل" والباطن "ممثول"، جسم الإنسان "مثل" ونفسه "ممثول"، الدنيا "مثل" والآخرة "ممثول"، النبى "مثل" والعقل "ممثول"، بذلك يتم التوازى بين نظرية العقول، أو بالأحرى بين عالمى الخلق والأمر بمقتضى قوله تعالى "ألا له الخلق والأمر" (الأعراف: ٥٤) أو بين السنة الإلهية والسنة النبوية، فإذا كانت السنة الإلهية قد اقتضت تسلسل العقول من الأول إلى العاشر فى نظام محكم، كذلك تقتضى السنة النبوية تسلسل الأئمة، يمثل النبى فى عالم الأمر منزلة العقل الأول فى عالم الخلق، ويمثل الإمام الأساس منزلة العقل الثانى، هذا هو ميزان الديانة بين الكون والإنسان حيث مراتب عشر فى العالم الصغير (الإنسان) تناظر عقولاً عشرة فى العالم الكبير (الكون).

وكما يصاحب النبى المرسل إمام أساس وكتاب منزل كذلك يصاحب العقل الكونى نفس وفلك مصاحبة الإمام والكتاب للنبى ليكون الكتاب هو التنزيل والإمام التأويل، وكما أن الكتاب المنزل أشرف الأشياء المعمول بها فى عالم

"الأمر"، كذلك الفلك بجسمه أشرف الأجسام المتحركة فى عالم "الخلق"، وكما أن الكتاب فى غاية الإعجاز لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه، وقد تولى الله حفظه: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له الحافظون". (الحجر: ٩).

كذلك الفلك فى غاية الإحكام والإتقان لا يأتيه التحول أو الفساد، وكما أن الناطقين والأئمة قائمون بالأمر بلا فتور ولا قعود فى عالم "الأمر" كذلك نفوس الأفلاك دائبة الحركة لإخراج المواليد الطبيعية فى عالم الخلق[٥٤].

ومع أن هذا التفسير الميتافيزيقى يبعد السياسة عن طابعها العملى ويحيلها إلى نظرية فلسفية فإنه لم تكن تعوز التشيع الإسماعيلى النزعة العملية، فمن أجل نشر دعوتهم قسموا العلم الإسلامى إلى اثنى عشر قسمًا سموا كل قسم جزيرة - كما أن السنة اثنا عشر شهرًا - يرأسها داعى دعاة الجزيرة، ولكل منهم ثلاثون نقيبًا - كما أن الشهر ثلاثون يومًا - هم بمثابة وزرائه وعيونه، ولكل نقيب أربعة وعشرون مكاسرًا نصفهم ظاهر كالنهار ونصفهم مستتر كالليل، مهمتهم تكسير معتقد من يلقونه وتشكيكه فى مذهبه لاستدراجه إلى الدعوة بعد أخذ المواثيق والعهود عليه ألا ينقض الإيمان بعد توكيدها (الغزالى: الرد على الباطنية).

بهذه اللامركزية المحكمة فى التنظيم السرى للدعوة الإسماعيلية استطاعوا أن يضموا إلى مذهبهم أفرادا متبايني الاتجاهات ومن مختلف الطبقات، فيهم صفوة رجال الفكر والعلم وفيهم الإرهابيون، منهم الساسة الذين أقاموا دولاً فى المغرب ومصر والشام واليمن، ومنهم من اتهم بالانحراف عن العقيدة كالقرامطة، والإسماعيلية بوجه عام متهمون من سائر الفرق الإسلامية - سنة وشيعة - بالبعد عن العقيدة الإسلامية، ويرجع ذلك إلى محاولتهم - على حد تعبير إخوان الصفا - تطهير الشريعة بالفلسفة بعد أن تدنست فى زعمهم بالجهالات، فكان أن مزجوا العقيدة

---

[٥٤] حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص٢٠٥ وما بعدها تحقيق: مصطفى غالب دار الأندلس بيروت ١٩٦٧.

بأمشاج من فلسفات متباينة فيثاغورية وأفلاطونية ومشائية وأفلوطينية فضلاً عن الصابئة، إلى جانب تعسفهم فى تأويل النصوص الدينية.

غير أن انفتاحهم على الثقافات الأخرى قد جعلهم أكثر الفرق الإسلامية اهتمامًا بالعلوم المدنية كالرياضيات والفلك والطب، ومن ثم ازدهرت الحضارة فى الدول التى أقاموها كالفاطمية فى مصر والصليحية فى اليمن على نحو لم يسبق إليه.

والإسماعيلية أول من ابتدعوا – ربما فى التاريخ كله – التنظيمات السرية والأسماء الحركية والانقلابات العسكرية كما أنهم أول من عرفوا الحرب النفسية على أسس علمية وأيديولوجية مستخدمين علم الفلك أو التنجيم وعقيدة المهدى المنتظر فى القضاء على الأعداء وإقامة دولتهم.

٣- الفكر السياسى لدى "الخوارج"

لا يشكل الفكر السياسى للخوارج نظرية متكاملة، وإنما شتات من الأفكار انبثقت كردود أفعال فى مناسبات تاريخية معينة.

ويرجع الباحثون النشأة التاريخية للخوارج إلى واقعة التحكيم عقب معركة صفين بين على ومعاوية، ولكن هذه الواقعة قد تؤرخ "ميلاد" حركة الخوارج، ولكنها لا تفسر ظهور فكرهم، ولا تعلل بقاء فرقتهم ودوام مذهبهم إلى يوم الناس هذا، إنه كما أن للكائن الحى بدايتين كبذرة أو نطفة ثم بدايته يوم ميلاده،فقل مثل ذلك بصدد صلة كل فرقة أو مذهب بالفكرة التى انبتته أو أنجبته فميزته كنمط محدد من التفكير عن سائر المذاهب أو الفرق، فكما أن نشأة البذرة أو النطفة سابقة على لحظة الميلاد فكذلك الفكرة بالنسبة للحركة أو الفرقة؛ فحين كان النبى يوزع بعض الغنائم وزاد المؤلفة قلوبهم فى الأعطيات اعترض رجل يقال له "ذو الخويصرة" على القسمة محتدا: (اتق الله يا محمد، اعدل فإنك لم تعدل) وحينما هم أحد الصحابة – أظنه خالد بن الوليد – بقتله منعه الرسول قائلاً: (دعه، فإنه سيخرج من ضيضئ هذا قوم يتلون كتاب الله، ولا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما تمرق السهم من الرمية) (صحيح البخارى، باب المؤلفة قلوبهم)، وفى رواية أخرى عن أبى سعيد الخدرى، (يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم،

وأعمالكم مع أعمالهم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية).

ومع أن الخوارج ينكرون ويستنكرون أن يكونوا المقصودين بهذا الحديث لوصفهم بالمروق من الدين أو لما لحقهم من وصف بالفرقة المارقة، فإن الذى يهمنا فى هذا الصدد أمران:

الأول: أن ظهور الخوارج كان لزامًا وأمرًا مقضيًا بصرف النظر عن واقعة التحكيم.

الثاني: استخلاص نمط تفكير الخوارج الذى ظل ملازمًا لهم على مر العصور ويتلخص فيما يأتي:

١- الحدة فى الاعتراض حتى لو كان على الرسول نفسه مع بعدهم عن النفاق.

٢- التسرع فى إبداء ما يراه حقًا ثم التطرف إلى حد التقاتل من أجل فرض هذا الرأى وتكفير المخالف. فهو إن فهم من آية أو حديث أن الإسلام دين يدعو إلى المساواة، والمساواة تقتضى التسوية فى العطاء فإنه لا يفهم لم الزيادة للمؤلفة قلوبهم، وإذا كان الله قد خلق الناس جميعًا من ذكر وأنثى فإن استئثار قريش بالخلافة فى تصورهم أمر يتعارض مع قيم الإسلام.

٣- أنه لا يعوزهم الإخلاص للدين بدليل وصف الرسول لهم بكثرة الصلاة والصيام والقيام وسائر العبادات وإنما تنقصهم البصيرة - والبصيرة لب الإيمان - ومن ثم فقد وصف الرسول قراءاتهم القرآن بأنها لا تتجاوز الحناجر لتصل إلى القلوب.

ولم يكن منهم أحد من المهاجرين أو الأنصار، وإنما كانت غالبيتهم من الأعراب الذين وصفهم القرآن الكريم بالقول ".. ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم .." (الحجرات: ١٤)، ولم تسلبهم الآية صفة الإسلام الذى أعلنوه، وإنما سلبتهم صفة الإيمان الذى يتغلغل إلى القلوب.

ولا تميز الخوارج بين الإسلام والإيمان، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: "فريق فى الجنة وفريق فى السعير" (الشورى: ٧)، فالحاكم الجائر ومن آزره أو كان فى معسكره فضلاً عن فاعل الكبيرة فى عداد الكافرين.

والحديثان النبويان المتعلقان بالنشأة الفكرية للخوارج، وإن اختلفا صياغة فإنهما يؤكدان على أمر مشترك "كثرة تلاوة القرآن".. فضلاً عن الصلاة والصيام والقيام، وتشير المصادر التاريخية إلى أنهم أغلب من أثاروا الناس على عثمان حتى قتل، ثم كانوا من أكثر الناس بعد ذلك خلافًا على عليّ بكثرة اجتهاداتهم يغلبونه على أمره حتى يقبل التحكيم، ثم يكرهونه على قبول أبي موسى الأشعري، وقد كان يؤثر عليه ابن عباس، حتى إذا تم التحكيم، وكان ما كان، إذا بفريق منهم يريدون إكراه الإمام عليّ على نقض التحكيم مكفرين إياه بدعوة أنه حكم الرجال، إن أغلب هؤلاء - كما تشير المصادر التاريخية - كانوا من طائفة القراء، ومن الغريب أن لا تشير المصادر التاريخية إلى القراء كطائفة متميزة في ذلك الزمن المبكر من صدر الإسلام في أية مناسبة أخرى كما لم يفسر المؤرخون ذلك الاقتران الغريب بين حديث النبي (لا يتجاوز القرآن تراقيهم أو حناجرهم) وبين طائفة القراء الذين منهم نشأت فرقة الخوارج.

كونهم من الأعراب يشير إلى الأثر الجغرافي، فالبيئة الصحراوية القاسية والطبيعة الجبلية الوعرة التي هي موطن من تبني مذهب الخوارج في شمال أفريقية بعد عهد التحكيم إنما تدل على أثر البيئة على الإنسان فالطبيعة القاسية والمناخ القاري - الذي لا يعرف الاعتدال - لابد أن ينعكسا على نمط تفكيره وعقيدته، كما ينعكسان على حياته وشخصيته، ومن ثم كان التطرف إلى حد تكفير المخالفين وقتل النساء والأطفال.

فإذا انتقلنا من العامل البيئي إلى العامل الديني نجد أكثرهم من "القراء"، وذلك يشير إلى نمط اعتقادهم، أكثر الفرق الإسلامية استشهادًا بالآيات القرآنية مع وقوف عند المعنى الظاهري منها، وأقلها استنادًا إلى الأدلة العقلية.

أكثر الفرق الإسلامية استقامة - وأبعدها عن المنكرات، ولكنها أقلها حظًا من علم أو فكر أو حضارة، حتى العلم الديني لا يتجاوز عندهم أقوالاً في الفقه أو العقيدة دون سائر العلوم الدينية.

ويتكفل التاريخ بما اشتمل عليه من ظروف سياسية وملابسات اجتماعية واقتصادية بتوفير التربة الخصبة لنمو تفكير الخوارج، ولما لم تكن هذه التربة مهيأة في خلافتي أبي بكر وعمر، فإننا لا نجد إشارة في المصادر التاريخية إلى خلاف على النمط "الخارجي"، ولكن الظروف قد تهيأت كلها في خلافة عثمان لما اتسم به عهده من خلل سياسي متمثل في تقريب ذوي قرباه وتعيينهم ولاة، وقد كانت تعوز كثيرًا منهم التقوى والإنصاف، فضلاً عن اختلاف طبقي حين أضحى بنو أمية أعلى الطبقات بينما انحدر إلى أدناه السابقون إلى الإسلام من المهاجرين والأنصار إلى حد يمكن القول معه إن البذرة التي انبثقت منذ عهد النبي من تصور مفتقر إلى البصيرة والعدل والمثل العليا للإسلام في مجتمع يقرن السياسة بالدين قد دبت فيها "الروح" في خلافة عثمان ولم ينقصها إلا اليوم الموعود لحظة الميلاد التي شاءت الأقدار أن تكون في خلافة علي عقب التحكيم ، لتنتهي على أيديهم "وبرعونتهم" الخلافة الراشدة وليبدأ الملك العضوض الذين هم ألد أعدائه وأشد المعارضين لقيامه. فخلاصة الرأي فيهم هو ما قاله أشد من عادوه وأفسدوا عليه قضيته وكفروه (قوم طلبوا الحق فأخطأوه)

والملك العضوض المتمثل في الدولة الأموية ثم العباسية بكل ما ينطوي عليه من جور وطغيان هو المناخ الملائم ليشتد عود الحركة وتقوى شكيمتها لا يفت في عضدها اضطهاد ولا تنكيل، بل لعله يزيد الفرقة قوة، لأنه يدفع بأفرادها إلى أقصى ما يتمنونه من شهادة ما داموا لا يرجون من خروجهم ملكًا ولا سلطة، وهكذا ينشأ نمط "التفكير الخارجي" في كل زمان ومكان: انغماس في الفساد وتسلط وطغيان من جانب السلطة في مجتمع يفترض فيه أن ينشد المثل العليا للدين، فيتصدى لذلك قوم بالغلو في الرأي والفعل.

فإذا انتقلنا إلى آرائهم أو معتقداتهم في الإمامة في ضوء نمط تفكيرهم فإنه لا يبدو مستغربًا مهما بدت عليه من تطرف:

١- "لا حكم إلا الله" .. أول رأى أعلنوه، فاقترن ببدء حركتهم، وقد تحدد مرادهم منها برد الإمام على عليها: "كلمة حق أريد بها باطل، نعم أنه لا حكم إلا الله، ولكن لابد للناس من إمام برًا كان أو فاجرًا".

وسرعان ما تراجعوا عن الرأى المعبر عن النظرية الفوضوية التى ترفض وجود الدولة ممثلة فى الحاكم، وذلك حين نادى أحدهم: (ولوّا رجلاً منكم، فإنه لابد لكم من عماد وسناد وراية تحفّون بها وترجعون إليها) فاختاروا عبد الله بن وهب الراسبى.(٥٥)

غير أنه ينسب إلى فرقة النجدات – نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفى – أنهم أجازوا ألا يكون هناك إمام.

٢- والإمامة تستحق بالشورى من قريش أو غيرهم من العرب أو العجم، يستحقها أى مسلم يجتمع فيه العلم والزهد، وإن استوى بعض المسلمين فى الفضل يختار أبصرهم بالحرب وأفقههم فى الدين وأشدهم اضطلاعًا بأمور الإمامة(٥٦).

هكذا انفرد الخوارج بين فرق المسلمين بقولهم بعموم الاستحقاق لمنصب الإمام لا بخصوصية فى قبيلة معينة (أهل السنة) أو فى أسرة مخصوصة (الشيعة)، فكانوا أول من عبر عن "الحكم الجمهورى" فى الإسلام.

٣- والإمامة للأفضل ولا يجوز تجاوز الأفضل، ويقدمون الشجاعة على العلم، فحين بايع الأزارقة قطرى بن الفجاءة. سموه "أمير الموت" وذلك لأنه يعد الأفضل حين يتقدمهم للجهاد(٥٧).

وإذا كانت الإمامة للأفضل فإن بيعتهم له "مشروطة" وليست مدى الحياة إذ يستبدلونه إن وجدوا خيرًا أو أشجع منه، أو أخلّ فى تصورهم بالتزاماته السياسية أو الدينية.(٥٨)

---

(٥٥) ابن الأثير: الكامل جـ٣ ص٣٣٥.

(٥٦) الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة ص٦٨.

(٥٧) الإسفراينى: التبصير فى الدين ص٥٠ مكتبة الخانجى.

(٥٨) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة جـ١ ص٤٠٣.

وهكذا انفرد الخوارج مرة أخرى بأن لا ينصب الإمام مدى الحياة، وقد غالوا فى ممارستهم "الديمقراطية" فى اختيار قوادهم، ولعل ذلك راجع إلى أنهم فى حرب شبه دائمة تقتضى اختيار الأكفأ والأقدر على القيام بمهامها.

٤- تكفير الحكام الجائرين: تكفير الحاكم أمر مترتب على الخروج أو الثورة، ذلك أنه لما كان كل المسلم على المسلم حرامًا: دمه وماله وعرضه، وقد توعد الله القاتل مؤمنًا عمدًا بالخلود فى النار فإن "الخروج" يقتضى استبعاد صفة الإسلام عن الحكام الظالمين والحكم عليهم بالكفر، ومن هنا كان مسوغ إعلان الخوارج تكفير فاعل الكبيرة، ما دام الحكام فى تصورهم قد اغتصبوا السلطة وصادروا الأملاك واحتجزوا الأموال واستحلوا دماء معارضيهم، وكل هذه كبائر.

أريد أن أقول إن الخروج "على السلطة والتكفير" أمران متلازمان فى أى مجتمع يقرن الدين بالسياسة، وأن ما نسب إلى الخوارج من تكفير فاعل الكبيرة إنما يتعلق بالسياسة قبل أن يتعلق بأية كبيرة يرتكبها فرد من عامة الناس.

وكما يتلازم "الخروج" و"التكفير" فإنه قد ترتب عليهما معًا أمران متلازمان:

الأول: الهجرة: فكما يعنى "الخروج" الثورة فإنه يعنى "الهجرة"، والخوارج تنسب تسميتها إلى قوله تعالى: "ومن يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله". (النساء: ١٠٠)، وقد خطبهم فى أول حركتهم عبد الله بن وهب الراسبى: أخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها .. إلى بعض كور الجبال .. وسرعان ما هجرت الخوارج ديارهم تاركين أهلهم[٥٩].

ولقد تشددت أوائل فرقهم كالأزارقه، فكفَّروا القاعدين والمقيمين فى ديار المخالفين.

الثانى: دار الإسلام ودار الكفر: فكما كانت مكة منذ البعثة إلى يوم الفتح دار كفر ومن ثم هاجر منها النبى، بينما كانت المدينة منذ الهجرة دار إسلام. فكذلك دار المخالفين – وإن كان بعضهم قد قصرها على معسكر السلطان الجائر – دار كفر، حيث لا يقدر الخارجى أن يتبنى معتقده إلا عن خوف وستر، بينما دار

---

[٥٩] ابن الأثير: الكامل جـ٣ ص٣٣٥.

الإسلام هى دار أهل الحق من الخوارج حيث يستطيع الخارجى أن يجهر بمعتقده فى غير خوف.

وهكذا تتلازم عقائد الخارجين أو الثائرين بدءا من تكفير الحكام وانتهاء بالتمييز بين الدور فضلاً عن أحكام فقهية متعلقة بتحريم مناكحة أو موارثة المخالفين لدى بعض فرقهم.

يبقى بعد ذلك التساؤل: ماذا يكون حينما تصل هذه الطائفة من "المتطهرين" إلى السلطة؟.

لقد كانت حركات الخوارج فى بدء أمرها لا يقصد منها إلا مناوأة السلطات ثم غدت حركات تنظيمية تمكنت من الاستيلاء على بعض البلدان كالأهواز وفارس وكرمان فترة من الوقت زمن الخلافة الأموية، ولكنها حينما ابتعدت عن مركز الخلافة إلى أطراف الدولة الإسلامية تمكنت من إقامة دول فى شمال أفريقية كدولة بنى مدرار الصفرية فى سجلماسة من عام ١٤٠هـ إلى ٢٩٧هـ ودولة بنى رستم الإباضية فى تاهرت من عام ١٥١هـ - ٩٨٧هـ.[٦٠]

تشير المصادر إلى أن مبادئ العدل وقيم الإسلام كانت سائدة فى عهود المؤسسين - عيسى بن يزيد فى دولة بنى مدرار وعبد الرحمن بن رستم فى الدولة الرستمية - تمامًا كالحال بصدد دولة الأدارسة الزيدية فى فاس، وما إن ينتهى هذا الدور حتى يبدأ دور فيه صراع بين فقهاء المذهب المتمسكين بمبادئه وبين رجال الحكم الذين يشرعون فى الاستئثار بالسلطة والاستبداد بالرأى متعللين بالقول: (إن الحاضر يرى ما لا يراه الغائب) إلى أن ينتهى الأمر إلى أن تتحول الإمامة التى كانت قائمة على البيعة والشورى إلى ملك وراثى، واتخذ أمراء بنى رستم لأنفسهم ألقابًا كالعباسيِّين: المنتصر والمعتز بالله، وأقبلوا على حياة البذخ واكتناز الأموال[٦١] واختفى بذلك كل أثر للفكر الإباضى ليمارسوا نفس نمط الملوك الجبارين الذين كانوا عليهم ثائرين، وبذلك يثار السؤال فيم كانت الثورات؟ والكل فى الهم سواء!

---

[٦٠] د. محمود اسماعيل: الخوارج فى بلاد المغرب من ص١٠٩ - ١٨٣ مكتبة الحرية الحديثة/ القاهرة سنة ١٩٨٦م.

[٦١] المرجع السابق: ص٢٦٧.

خاتمــة

هل يمكن إدراج نظريات الفرق الإسلامية تحت المصطلحات السياسية المتعارف عليها في الفكر الغربي؟

ربما يتعذر ذلك إلا بشئ كثير من الحذر، أما نظرية أهل السنة فإنه يتعذر أن توصف بـ "الديمقراطية" لأن المعنى الاشتقاقي للفظ يفيد حكم الشعب إلا من خلال مؤسسات أو هيئات سياسية، وذلك ما عرفته الحضارة الإغريقية مبتكرة الديمقراطية، ولا وجود لمثل ذلك في الفكر السياسي في الإسلام، ولو كان هناك ما يسمى حقًا "أهل الحل والعقد" وهو اسم على غير مسمى .. لحدثنا المفكرون عن كيفية تشكيل الهيئة المكونة لهذه الجماعة وعن سلطاتها.

ومن الممكن أن تندرج نظرية الشيعة تحت "الثيوقراطية" ما داموا عدوا أئمتهم ملهمين من الله، ولكن "الثيوقراطية" ومعناها الاشتقاقي الحكم الإلهي .. تقضي أن يكون الملهم حاكمًا، وذلك ما لم يتم لأحد من الأئمة باستثناء الإمام علي.

ومن الممكن أن تعد نظرية الشيعة الإثنى عشرية "يوتوبية" لولا أنها قرنت بين التصور المحض وبين الواقع حين حددت أشخاص الأئمة، فواجهت عدة أشكالات منها على سبيل المثال: إذا كان الرسول قد حدد أشخاص الأئمة الثلاثة من بعده: علي والحسن والحسين فماذا عن سائر الأئمة؟ وكيف يتحدد الأخ دون أخيه، فكان أن اضطروا أن يقحموا للمعجزات دورًا في الاختيار الإلهي.

أريد أن أقول إن النظرية الشيعية ليست يوتوبية خالصة لأنها ليست تصورية محضة:

وأما النظرية الزيدية فإن المتفق عليه بين السنة والشيعة معًا أن نصب الإمام إما أن يكون بالنص الإلهي، وذلك هو النظام الثيوقراطي - وإما أن يكون بالاختيار وتلك هي الديمقراطية، أما أن يدعو الإمام إلى نفسه دون نص إلهي ولا اختيار

شعبي فذلك – فضلاً عما تسببه من صراعات متواصلة حتى بين الأخ وأخيه أو الابن وأبيه في تاريخ الإمامة الزيدية – ما لم يعرف له اصطلاح.

أما النظرية الإسماعيلية فمع أنه من المتعارف عليه منذ أرسطو أن السياسة علم عملي، فإنها قد شطحت بعيدًا لتقرن السياسة بالميتافيزيقا أو بالأحرى بمبحث وجودي أو لتصل بين الإنسان والكون، ثم حلقت بعيدًا في الفضاء وعالم الكواكب والنجوم ولمّا نزلت بعد ذلك إلى عالم الإنسان التمست جسرًا قائمًا على "التنجيم".

والخوارج أول من ابتدعوا "النظام الجمهوري" فضلاً عن الديمقراطية – على الأقل في اختيار أئمتهم، ولكن الإشكال الذي لا مخرج منه يتعلق بالهوة السحيقة بين المثل العليا والتطبيق، إن الخارجين – من أحزاب المعارضة سواء من الخوارج أو من الشيعة الزيدية – بلا شك مخلصون لمبادئهم تَحْدوهم طاعة الله، ولكن المخيب للآمال في دول الزيدية أو الخوارج أن ذلك لا يتجاوز جيل المؤسسين، وذلك أن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة، وما دام النظام السياسي يعتمد على العامل البشري وحده لا تقيده مجالس ولا هيئات فلابد أن يتطرق إليه الفساد.

المفروض في النظام السياسي أن يقوم على أمرين: هيئة أو مؤسسة سياسية ثم شخص الحاكم، ولكن السياسة في الإسلام سواء على مستوى النظر أو العمل ظلت تدور حول شخص الحاكم، ثم سمي مبحث النظرية السياسية بالإمامة، مؤيدًا بالأقوال التالية: (لو علمت أن لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية). (إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن) (قانون جائر في يد قاض عادل أهون من قانون عادل في يد قاض جائر) (ربنا يولي من يصلح).

وهكذا دارت أفكار الفرق الإسلامية مع تباينها حول محور واحد هو "الأتوقراطية" تستوي في ذلك "شورى" أهل السنة مع عصمة "إمام الشيعة".

الإسلام دين حق لا مراء، ولكن أغلب المسلمين التبس عليهم أمران:

الأمر الأول: الخلط بين "الكمال" و"الشمول"، فما دام الدين كاملاً "اليوم أكملت لكم دينكم .." فهو لم يغادر صغيرة ولا كبيرة من أمور الحياة ولا أمرا من أمور

السياسة أو الاقتصاد إلا قد أحصاه بينما آيات الأحكام لا تتجاوز مائتي آية من أكثر من ستة آلاف آية، في القرآن الكريم تفصيل شامل عن أحكام المواريث وعن القصاص، وعن أحكام الزواج والطلاق، وبيان مجمل عن المعاملات كالبيع والربا، ولكنك لن تجد آية واحدة من آيات الأحكام متعلقة بالسياسة أو بالأحرى بنظام الحكم وتولية الحكام.

لم تكن هناك إدارات حكومية طوال عهد الرسول وأبي بكر وفترة من خلافة عمر، يدلك على ذلك تلك الواقعة: قدم أبو هريرة. وقد كان واليًا على البحرين – على الخليفة عمر ومعه مال كثير فقال له عمر: ماذا جئت به؟ قال: خمسمائة ألف درهم، فقال عمر: أتدري ما تقول؟ قال نعم: مائة ألف درهم (وكررها خمس مرات) فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه كيلا، وإن شئتم أن نعد عدا، فخشي بعض الصحابة ألا يكون للغائب عن القسمة نصيب، فقام إليه رجل زار فارس فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدوّنون لهم ديوانًا، فقال عمر: دونوا الدواوين.

تدل هذه الواقعة على:

- أن أبسط شئ من شئون الإدارة أو السياسة، وهو أن يكون هناك دواوين (مصالح أو وزارات لم يكن معروفًا في العهد الأول من الإسلام).
- أن الخليفة المشهود له بالغيرة على الإسلام لم يجد حرجًا أن يقتبس نظامًا من الأعاجم، ما دام لا نظير له ولا بديل فضلاً عن الحاجة الملحة له، ولم يستنكرها عمر بدعوى أنه "نظام مستورد".

الأمر الثاني: الخلط بين ما هو إلهي وما هو بشري، بين ما هو عن وحي يوحى وذلك يتصل بالعقيدة وأحكام الشريعة، وبين ما هو من إنجازات المسلمين، وما هو إلهي متصف بالكمال، أما إنجازات الحضارة الإسلامية ومنها الجانب السياسي فهذه إنجازات بشر لا يفترض فيهم الكمال لمجرد كونهم مسلمين، بل يجب الاعتراف أن السياسة – نظرية ونظامًا، وفكرا وتاريخًا – من أضعف جوانب الحضارة

الإسلامية، وأن الحضارة الإغريقية - التي كانت قبلها - قد فاقتها في كل ما يتعلق بالسياسة - فلسفة ونظريات، نظمًا وهيئات.

إن دعوى الكمال في كل ما هو إسلامي قد شكلت عائقًا دون تبني الدول الإسلامية للديمقراطية، فلم ترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة "الأتوقراطية" التي وصم بها الفكر السياسي في الإسلام.

تعليقات

1- أما ما ذهب إليه كل من على عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم) وطه حسين (الفتنة الكبرى) أن الإسلام دعوة دينية لا شأن لها بالسياسة مثله مثل المسيحية فهو انعكاس للفكر الغربى الحديث، فلم يكن أى مفكر للإسلام يتصور العلمانية "قبل سقوط الخلافة العثمانية والغزو الأوروبى الحديث".

2- ومن ثم لقبوا أهل السنة والجماعة وأطلقوا على عام تنازل الحسن بن على لمعاوية عام الجماعة بصرف النظر عن صحة ذلك.

3- على سبيل المثال حين اعتبر الشيعة أبا بكر مغتصب حق على، التمس أهل السنة سندًا شرعيًا لخلافته معلنين: (ارتضاه رسول الله لديننا – حين قدمه إلى الصلاة فى مرض الوفاة – أفلا نرضاه لدنيانا).

4- لم ألتزم بالترتيب التاريخى فى نشأة النظريات.

5- واشترط أبو يعلى فى الخليفة أو الإمام أربعة شروط: الأول: أن يكون قرشيًا لقول الإمام أحمد (ألا يكون من غير قريش خليفة) الثانى: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيًا من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة، والثالث: أن يكون قيمًا بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود، الرابع: أن يكون من أفضلهم فى العلم والدين (الأحكام السلطانية لأبى يعلى ص٤).

أما ابن خلدون فقد اشترط:

* العلم إلى درجة الاجتهاد لأن التقليد نقص والإمامة تستدعيها.

* العدالة: لأنها إن كانت شرطًا فى المناصب النازلة كالولاية والقضاء فأولى اشتراطها فى الخلافة وتنتفى العدالة بفسق الجوارح.

* الكفاية: أى يكون جريئًا فى إقامة الحدود واقتحام الحروب، قويًا فى أمور السياسة لحماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام.

* سلامة الحواس من النقص والعلة كالجنون والصمم والبكم (المقدمة ص١٥٢).

6- فى رأى ابن حزم أن النبى قد نص على أبى بكر نضاجليًا حين قدمه ليؤم الناس فى مرض موته.

7- أن المراد هو إضفاء الشرعية على الخلافة الأموية منذ معاوية.

8- بدعوى قول الرسول: من خرج على المسلمين وهم جميع فاقتلوه كائنًا من كان.

9- لقى رأى ابن حزم قبولا بل استحسانًا لدى كثير من كتّاب أهل السنة المحدثين من أمثال عبد الوهاب خلاف وضياء الدين الريس وطه بدوى لعدة اعتبارات:

* حل إشكالية التعارض بين الشرع والواقع فى الفكر السياسى لدى أهل السنة.

* رد اتهام بعض المستشرقين أن النظام السياسى فى الإسلام - فكرًا وواقعًا - كان فى مجمله أتوقراطيا، ثيوقراطيا.

* حل الإشكالات المترتب على النهى عن سل السيف والخروج على الجماعة وبين الحكم على خروج الحسين ابن على، ذلك الخروج الذى سبب للفكر السنى بعامة حرجًا بالغا ليس فحسب لكونه سبط الرسول وإنما لما عرف عن يزيد من سوء السيرة بحيث يتعذر قبول شرعية خلافته.

٢- بعض جوانب التجديد
فى الفكر الإسلامى

-١-

فى حديث للرسول عليه الصلاة والسلام: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (سنن أبى داود)، قبل الشروع فى عرض بعض جوانب التجديد فى الإسلام لابد من تحديد دقيق لمفهوم التجديد، لأن مثله كمثل كثير من الألفاظ الشائعة الاستخدام التى كلما كانت أشيع استخداما كانت أبعد عن التحديد أو الاتفاق على معناها. ولتحديد اللفظ تحديدا مانعا لابد من ذكر ما لا يتدرج تحته.

نستبعد من مفهوم التجديد تصورات ثلاثة:

التصور الأول: أن يقاس الإسلام على أى دين آخر، والمسيحية على وجه الخصوص، أى أنه من الخطأ تصور التجديد فى الإسلام على نحو تصور الإصلاح الدينى الذى قام به مارتن لوثر، هناك اختلاف جوهرى بين الإسلام والمسيحية بشأن التجديد العقائدى، فالإسلام دين قد اكتملت عقائده كما تحددت أركانه فى عهد الرسول: "اليوم أكملت لكم دينكم.." بينما المسيحية لم تكتمل عقائدها فى عهد المسيح[٦٢] يقول الدكتور محمد إقبال: ينبغى أن نوضح الفارق بين التجديد وبين الإصلاح الدينى فى أوروبا، ذلك أن أية محاولة تجديدية كى تبقى فى فلك الإسلام ولا تتجاوز حدوده، فإنها ينبغى ألا تعدل من أصوله، ما دام القرآن له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات، وما دام النص قد انتهى برسول الله، إن عدم التثبت فى رواية الإنجيل أو الاتفاق على رواية واحدة له أتاح ثغرات عديدة، فدخلت المسيحية آراء ومعتقدات أصبحت على مر الزمن جزءا من المسيحية ذاتها، كمبدأ الاعتراف وصكوك الغفران، الأمر الذى أتاح الفرصة لإصلاح لوثر؛ أما فى الإسلام فإن

---

[٦٢] اكتملت العقائد المسيحية بعد المؤتمرات التى عقدتها المجامع المسكونية ابتداء من القرن الرابع الميلادى حتى القرن السابع وذلك لتحديد طبيعة المسيح (صلة اللاهوت والناسوت فيه) ثم تحديد قانون الإيمان المسيحى (خطيئة آدم - صلب المسيح - عقيدة الفداء) وكذلك سر الثالوث الأقدس وسر التجسد.

ختم الرسالة الإلهية وإعلان اكتمال الدين يعنى أن ليس هناك تطور فى الإسلام ذاته .. على أنه إذا كان الإسلام لا يشابه المسيحية فى ذلك، فليس هناك ما يمنع من الإفادة مما تعرضت له الحضارة المسيحية من أخطاء زمن مارتن لوثر، إن زعماء الإصلاح فى الدين قد يتجاوزون فى تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا ما انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية.(٦٣)

فالمسيحية إذن ليست فيها صيغة واحدة بصدد الأناجيل الأربعة، وليس الأمر كذلك فى الإسلام، والمسيحية لم تكتمل عقائدها فى عهد المسيح، بينما الإسلام قد اكتمل عقائدًا وأركانًا فى عهد الرسول، ومن ثم فلا مجال لمذهب دينى فى الإسلام يعدل من عقائده وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية.

أريد أن أقول إن أية حركات جاءت بعد الإسلام وأدخلت على عقائده أو أصول الدين فيه أو حتى فروعه أدنى تعديل لا يمكن أن تندرج تحت مفهوم التجديد ولا تعد مذاهب إسلامية، فى ضوء ذلك تستبعد البابية والبهائية اللتان نقضتا مبدأ ختم النبوة وانقطاع الوحى فى الإسلام، فضلاً عن أن كلاً منهما قد جاءت بكتاب جديد وأحدثتا تعديلاً جوهريًا فى أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج.

التصور الثانى الذى يجب استبعاده عن التجديد "Reconstruction" هو تصور التحديث "Modernization" أو التغريب "Westernization".

إنه من المعلوم أن الحضارة الأوروبية الحديثة قد مارست ضغطًا ثقافيًا وفكريًا على حياة المسلمين فضلاً عن ضغطها السياسى والعسكرى، وكان من الطبيعى أن تظهر دعوات تدعو إلى الانفتاح على حضارة الغرب إن أراد المسلمون لأنفسهم اللحاق بحضارة الغرب، ولا حرج فى ذلك، ولكن لقد انبثقت عن ذلك دعوات تدعو إلى تطويع قيم الإسلام وعقائده للفكر الغربى، استشهد على ذلك بموقفين:

---

(٦٣) Iqbal (Mohamed): Reconstruction of the religious thought in Islam p. 84.

الموقف الأول: من مصطفى كمال أتاتورك فقد أرادت إحدى الهيئات تكريمه بإقامة تمثال له الأمر الذى أثار رجال الدين، فكان أن رد مصطفى كمال: إنه إذا كان ذلك محرمًا فى أول الإسلام لقرب عهد الناس بالوثنية فإنه غير محرم اليوم لأنه لابد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لأنه من فنون حضارة العصر الضرورية(٦٤).

الاعتراض على هذا الموقف ليس من ناحية المضمون، إذ أن الشيخ محمد عبده كان قد ذهب إلى رأى مماثل، ولكن الاعتراض من ناحية الشكل. إذ المرجع فى الحكم على جعل الأحكام فى الإسلام متفقة مع مقتضيات العصر الحديث ليس هو الحاكم، حتى لا يكون تفسير الإسلام أو تجديده راجعا إلى الهوى السياسى، وإنما إلى علماء الدين، إذ لهم العلم بالمسائل الدينية ما يمكنهم من الإفتاء، من حق كل مسلم أن يفهم الدين، ولكن ليس من حق كل مسلم حاكما كان أو محكوما أن يفتى فى مسائل الدين، إذ أن الدين مثله فى ذلك كمثل أى علم من العلوم الحديثة كالطب، لابد من الرجوع فيه إلى المختصين من أهله، ولا يعنى ذلك دعوة إلى تكوين طبقة كهنوتية تحتكر العلم بالدين وتفسيره، وإنما فقط أن يدلى فى مسائل الدين من لديه علم فى الدين، وتفقه يمكنه أن يتحمل مسئولية الإفتاء.

الموقف الثانى يتصل بالمضمون لا الشكل، وهو موقف الدكتور طه حسين فى كتابه الأدب الجاهلى الذى أثار ضجة فى العشرينات من هذا القرن. دعا الدكتور طه فى هذا الكتاب إلى اصطناع مناهج النقد كما هى معروفة فى الغرب وفقا لعبارة ديكارت: ألا أقبل شيئا ما على أنه حق إلا إذا بدا أمام العقل واضحا متميزا، يقول الدكتور طه حسين فى كتابه المذكور: يجب حين نستقبل البحث فى الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا البحث مسلك

(٦٤)Charles Adams: Islam and modernism in Egypt p. 101.

وانظر الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود: الإسلام والتجديد فى مصر ص١٨٣.

المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء، ثم طبق منهجه هذا على التاريخ، ولما كانت الوثائق التاريخية لا تكشف عن حقيقة وجود بعض الأنبياء فقد ذهب إلى القول إن موقف العلم - أي علم التاريخ - لا يكشف لنا عن وجود إبراهيم وإسماعيل كشخصيتين تاريخيتين.[٦٥]

يهمني بهذا الصدد أن أذكر ما قاله الدكتور طه حسين حين استدعى للتحقيق معه، إذ قال: إنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم واسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث، فلا يسلم بوجود علمي تاريخي لإبراهيم وإسماعيل إلا إذا ثبت وجودهما بالدليل العلمي، كذلك أشار في إحدى مقالاته في مجلة السياسة الأسبوعية إلى أنه من الممكن أن يعيش الإنسان بشخصيتين متمايزتين: إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وأخرى مؤمنة، وأن تهدم الشخصية العاقلة العالمة ما بنته الشخصية المؤمنة.

أريد أن أخلص من ذلك إلى نتيجتين: الأولى: إن الدكتور طه حسين قد تبنى في ذلك تمامًا موقف الفرد الذي طبع بطابع الحضارة الأوروبية، إذ تستند هذه الحضارة إلى دعامتين:

الأولى: الدين المسيحي وهو يسمح بهذه الثنائية التي تحدث عنها الدكتور طه حسين حيث أدوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

الثانية: الفكر الحديث من علم وفلسفة، وقد حدد هذا الفكر منذ أوائل القرن ١٩ الفيلسوف كانط: في مجال العقل النظري لا يمكن بأية حال البرهنة على أي موضوع من موضوعات الميتافيزيقا بما في ذلك وجود الله، ولكن في مجال العقل العلمي لابد من التسليم بمسلمات ميتافيزيقية وهي وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس من أجل إقامة الأخلاق.

د. طه حسين: في الأدب الجاهلي من ص٥٥ - ص٦٧.

انعكس الموقفان الديني والفلسفي على تفكير الأوروبي فطبعه بطابع الثنائية، فأصبح لا يجد حرجا أن يعيش بشخصيتين متمايزتين: شخصية حضارية علمية وشخصية دينية غيبية وأن تهدم الأولى ما تراه الثانية.

النتيجة الثانية: يمكن أن نسمى هذا الموقف انفتاحا على حضارة الغرب أو انتحالا لقيمها، ولكن لا يمكن أن يعد هذا الموقف بأى حال تجديدا فى نطاق الإسلام، لأن الإسلام لا يقبل هذه الثنائية، كما أن شرط التجديد أن تكون نقطة البدء والانطلاق فيه من صميم قيمه ومعتقداته وطابعه لا أن تكون انتحالا لموقف غريب تماما عليه.

التصور الثالث لما لا يندرج تحت مفهوم التجديد يأتينا من الهند، أنه من المعلوم لدينا جميعا شعور المسلمين بتفوق الفكر الأوروبى خصوصا فى الجانب العلمى، ومن ثم فإن مفهوم التجديد أصبح مقترنا بالتوفيق بين الإسلام والعلم وبيان أن الإسلام لا يتعارض مع العلم، ولكن السير أحمد خان[٦٦] فهم من ذلك أن يتحلى الإسلام بخصائص العلم، أو بالأحرى أن يصبح الإسلام دينا وضعيا طبيعيا لا أثر فيه للغيبيات من وحى أو معجزات، يقول فى مجلته "تهذيب الأخلاق": هناك أديان أسهمت فى تقدم البشرية وأديان وقفت عقبة فى سبيل التحضر، فأين يقف الإسلام؟ إنه لكى يكون دينا صحيحا فإنه يجب أن يكون على اتساق مع الطبيعة أى مع ذلك الكون الذى يخضع لقوانين ميكانيكية وفيزيقية تتميز بالحتمية التى لا تتخلف أبدا، والإسلام هو الطبيعة كما أن الطبيعة هى الإسلام، أى أن الإسلام لا يقبل غيبيات تنطوى على خرق قوانين الطبيعة، المعبر عنها بسنة الله "ولن تجد لسنة الله تبديلا"،

---

[٦٦] السير أحمد خان: عاصر إخفاق ثورة المسلمين ضد الاحتلال البريطانى للهند ١٨٥٨، فشعر باليأس من تحرير الهند من السلطة الإنجليزية ورأى أن أفضل وسيلة هى مهادنة الإنجليز حتى لا يسحق المسلمون بين الإنجليز والهندوس، وقد أنشأ مدارس عصرية حتى لا يلتحق المسلمون بمدارس التبشير التى تطعن فى الإسلام، ألف كتابا فيه تعليقات على الإنجيل لبيان أن الإسلام والمسيحية متفقتان فى كثير من الأصول ولكنه لم يلق قبولا من الطرفين، أنشأ مجلة "تهذيب الأخلاق" وفيها عرض لآرائه التى هاجمها الأفغانى، توفى عام ١٨٩٨م.

وحين سأل موسى ربه "رب أرني أنظر إليك" (الأعراف: ١٤٣) فقد سأله خرق قوانين الطبيعة فكان جواب الرب "ولكن انظر إلى الجبل" أي انظر إلى الطبيعة؛ لا تتدخل القدرة الإلهية إذن في صورة وحي سماوي أو معجزة أو استجابة لدعوة نبي أو ولي لأن ذلك كله يدل على خرق نواميس الطبيعة، أما الوحي فيفسره السير أحمد خان في ضوء علم النفس فمصدر الوحي ليس خارجيًا إلهيًا علويًا، ولكنه من نبع داخلي يتخيله النبي خارجيًا بفعل "الإسقاط"، والدليل على ذلك أن الله أشار إلى وحي إلى النحل كما أشار إلى وحي إلى الأنبياء "وأحى ربك إلى النحل"[٦٧] وليس الوحي إلى النحل إلا ما يعبر عنه في علم النفس بالغريزة الداخلية، كذلك وحي الأنبياء من مصدر داخلي، ولا فرق بين الأنبياء والنحل في الوحي إلا في الدرجة؛ ولا مجال للمعجزات، لأن الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون أدنى اختلال تمامًا كما يصنع صانع الساعات ساعة شديدة الدقة، وكما أن هذا الصانع لا يتدخل في الساعة منذ أن بدأت تعمل كذلك لا تدخل من جانب الله باسم العناية الإلهية في نواميس الكون منذ خلقه، ولا مجال للإيمان أن يتدخل الله بخرق قوانين الطبيعة من أجل دعاء نبي أو ولي، ولا قيمة للدعاء إلا من ناحية سيكولوجية أي أنه يخفف كربة المكروب وينفس عن آلام الإنسان؛ وليست هناك ملائكة في عالمنا، وما ذكر الملائكة في القرآن إلا تعبير عن الإمكانيات اللا محدودة لله في الخلق، وتسيير العالم وفقًا لقوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعلم، كذلك ليس الشيطان إلا رمزًا لقوى الشر في العالم، والإنسان ملاك وشيطان معًا لأن فيه دوافع الخير والشر مجتمعة[٦٨]، ذلك هو تصور السير أحمد خان لإسلام يمكن أن ينسجم مع العلم ويساير مقتضيات العصر، ولدينا على هذا الاتجاه تعليقات وانتقادات.

١- حاول السير أحمد خان أن يجعل من الإسلام دينًا طبيعيًا "Deism" متابعًا في ذلك نزعة سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد حاول

---

[٦٧] سورة النحل آية ٦٨.

[٦٨] An article by B. A. Dar (in): *History of Muslim Philosophy* Vol. II (edited by Sharif) pp. 1598 – 1615.

جون تولاند "J. Toland" (+١٧٢٢) أن يجعل من المسيحية دينًا بدون أسرار، فألغى معظم معتقداتها "Christianity not mysterious" وكذلك "Anthony Collins" ت ١٧٢٩ فى كتابه: مقال فى حرية الفكر بفضل ظهور وتطور فرقة المفكرين الأحرار، وكذلك "Mathew Tindol" (+١٧٣٠) فى كتابه "المسيحية كدين الطبيعة بزعم تنقية الدين من الخرافات والغيبيات"، وذلك من أجل أن يكتسب الدين خصائص العلم فيصبح دينًا وضعيًا[٦٩]، ولكن لم تجد هذه النزعة من الدين الطبيعى قبولاً لا من المؤمنين ولا من الملحدين، ويبدو أن ذلك أيضًا كان مصير دعوة السير أحمد خان، بل إن كثيرًا من عباراته نراها بحذافيرها فى كتاب تولاند كتشبيه الله بصانع الساعة الدقيقة الذى لا يتدخل فى سيرها بعد صنعها، الفارق الوحيد هو أنه استبدل الإسلام بالمسيحية.

٢- أساء السير أحمد خان تأويل الآية "فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم" (الروم: ٣٠) ففهم أن الدين الحنيف أو الدين القيم وهو دين الفطرة يمكن أن يعنى دين الطبيعة أى دين بلا أسرار ولا غيبيات، مع أن المقصود بالفطرة فى الآية دين البساطة الذى لا تعقيدات ولا التواءات فيه الملائم لفطرة الإنسان وطبيعته البسيطة، وفقًا لقول الرسول: كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فالفطرة هى طبيعة الإنسان البسيطة التى تقبل التصور البسيط للتوحيد لا طبيعة الكون الخاضعة لمنطق العلم.

٣- أود أن أنوه أن هذا المذهب هو ما وجده جمال الدين الأفغانى منتشرًا حين سافر إلى الهند تحت اسم النيتشرية "Naturism" فوجه انتقاده له ولمبتدعه السير أحمد خان".[٧٠]

---

[٦٩] Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 4 Art.: Deism pp. 533 – 543 by G. Joyce.

[٧٠] وذلك فى كتابه المعروف: الرد على الدهريين.

هذه تصورات لا يمكن أن تعد تجديدًا ولا تندرج تحت لفظه، لأن فيها تبديلاً على نحو متفاوت لأصول الدين وقواعد الإسلام التي حسمها القرآن حسمًا لا يقبل التعديل أو التبديل، فالتجديد يجب أن يظل ملتزمًا بما أعلنه الله: "اليوم أكملت لكم دينكم .." (المائدة: ٣)؛ فما هي التصورات الإيجابية للتجديد التي يمكن أن تندرج تحته؟

-٢-

تنبثق جميع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من مسلمة أساسية: وهي الإيمان بقدرة الإسلام كدين عالمي صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر وظروف الحضارة، ومن ثم فقد واجهت حركات التجديد في العصر الحديث تحديًا يتمثل في شعور المسلمين بالتفوق الساحق للحضارة الأوروبية فكريًا وثقافيًا وعلميًا وسياسيًا وعسكريًا، هذا إلى جانب شعورهم بتخلفهم عما كان عليه أجدادهم في العصور الزاهرة لحضارة الإسلام.

ولما كان العلم هو أهم جانب لتفوق الفكر الأوروبي، فإن رد الفعل الإسلامي قد اتخذ عدة تيارات أستطيع أن أجملها فيما يأتي:

التيار الأول: يهتم بالإفصاح عن أن الإسلام لا يتعارض مع العقل أو العلم بل أنه يمجد العقل ويحث على العلم، إنه يجب أن يعتبر من موازين العقل ويحث على العلم فالدين في رأي الشيخ محمد عبده يجب أن يعتبر من موازين العقل البشرى التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خبطه وخلطه، فهناك علاقة متبادلة بين الدين والعقل، الدين يكمل العقل ويقوّمه والعقل حكم في شئون الدين، فالإنسان قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل فضلاً عن أن القرآن قد وجه المسلم إلى النظر في الكون وما حواه من نظام وترتيب ليصل إلى معرفة الله، وأن الإسلام حين يدعو المسلم ويطالبه إلى النظر في الكون لا يعتمد على شئ سوى الدليل العقلي، وينتقد الشيخ محمد عبده موقف المقلدين الداعين إلى التمسك بالنص بغير عقل ولا هداية وأن شأنهم في ذلك شأن الكافرين الذين وصفهم الله بأنهم ينعقون بما لا يسمعون وأنهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" (البقرة: ١٧١)، كذلك نعى الإسلام

موقف الذين يقولون "حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا" (المائدة ١٠٤). فالإسلام قد صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا مسميًا لعقول على عقول، وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، هذا ما يتصل بصلة الإسلام بالعقل، أما عن صلته بالعلم فيقرر الشيخ محمد عبده أن رسالة النبى قد اشتملت على دعوة الإسلام إلى العلم وإذا كنا معشر المسلمين لا نجد سببًا لرقيهم (أى الأوروبيين) إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم، فأول واجب علينا هو السعى بكل جهد واجتهاد فى نشر هذه العلوم فى أوطاننا الإسلامية، ويشير الشيخ محمد عبده إلى أن للمسلمين كتابين: كتاب الطبيعة المفتوح وهو الكون وكتابهم المنزل وهو القرآن، وأن الأخير يرشدنا إلى وجود العلم بالأول بما أوتينا من عقل[٧١]، وفى تفسير قوله تعالى: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" (الأنفال ٦٠). تتضمن هذه الآية محاربة الكافرين بنفس الأسلحة التى يحارب بها هؤلاء المسلمين، وإذا كانت الأسلحة الحديثة تستند إلى العلوم الرياضية والطبيعية فإنه يجب على المسلمين تعلمها طالما أن الاستعداد العسكرى لا يتم إلا بها[٧٢]؛ ومع سمو هذه الأفكار فإنها لا تتعدى القول بأن الإسلام دين العقل وأنه يحث على العلم، صاغها بصيغ مختلفة دون تعمق فى بيان هذه الصلة بين الإسلام من جهة والعقل والعلم من جهة أخرى.

ومن ناحية أخرى أن سبب تأخر المسلمين كما يرى الكثيرون هو إيمانهم بعقيدة الجبر، والتواكل الذى أدى بهم إلى الكسل والتوانى فى العمل بدعوى الارتكان إلى المقدر والمكتوب، ولما كان تجديد الشيخ محمد عبده لا يتعدى نطاق المذهب الأشعرى، ولما كانت عقيدة الكسب لدى الأشاعرة تقترب من الجبر، فإن دعوته التجديدية لم تستطع أن تفك إسار المسلمين من قيد الجبر، ولا أعتقد أن دعوة تجديدية يمكن أن يكون لها أثرها الفعال إذا كان صاحبها ملتزمًا بحدود فرقة

---

[٧١] الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد ص١٥٢ - ١٦٠ طبعة المنار.

[٧٢] المرجع السابق ص١٦٩.

إسلامية معينة خصوصًا إذا كانت هذه الفرقة هي الأشاعرة، إنه لابد لنجاح أية دعوة تجديدية أن تكسر نطاق المذهبية إلى عالمية الدين حيث هناك مذاهب أخرى لاسيما المعتزلة أقدر على مواجهة تحديات العصر من جهة وتخليص المسلمين من فكرة الجبر من جهة أخرى.

ننتقل الآن إلى التيار الثاني الذي يستشهد بحث الإسلام على العلم بالرجوع إلى تاريخ الإسلام، حيث أعقب نشأة الإسلام ازدهار حضارته وتقدم العلوم فيه، واجه مفكرو الإسلام المحدثون هذا الموقف حين اتهم الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان الإسلام بأنه لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر بل هو عائق لهما بما يتضمنه من اعتقاد بالغيبيات وإيمان بالقضاء والقدر[٧٣]، وتستند ردودهم عادة إلى قضيتين:

الأولى: نقد المسيحية: حيث إن انتشار المسيحية في العالم الأوروبي قد أعقبه تدهور الحضارة الرومانية وسقوطها، هذا من الناحية السياسية؛ ثم دخول أوروبا في العصور الوسطى المسماة بعصر الظلمات من الناحية الحضارية والفكرية.

الثانية: أن الإسلام على عكس ذلك فقد أعقب نشأته وانتشاره ارتقاء أحوال المسلمين إلى حد أن تصدروا حضارات العالم القائمة آنذاك سياسيًا وفكريًا.

نحن الآن بصدد الجانب الفكري، يقول كاربنسكي: إن الخدمات التي أداها العرب للعلوم لم تقدر حق قدرها من المؤرخين وأن البحوث الحديثة تدل على عظم ما ندين به للعلماء المسلمين الذين نشروا نور العلم، بينما كانت أوروبا غارقة في ظلمات القرون الوسطى.

ويقول سارتون: لو لم تنتقل إلينا كنوز الحكمة اليونانية عن طريق العرب لتوقف سير المدنية بضعة قرون، ولكنهم لم يكونوا مجرد نقلة وإنما كوّنوا نظريات جديدة وبحوثًا مبتكرة فقدموا للعلم خدمات جليلة، وفي نص آخر يقول: إن تاريخ

---

[٧٣] وذلك في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون عام ١٨٨٣ وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني.

العلم فى العصر الوسيط هو تاريخ العلم العربى، وأن اللغة العربية كانت هى لغة العلم الدولية التى كانت يجب أن يدرسها كل من أراد البحث والتعمق فى العلم.[٧٤]

ومن المعلوم أن المسلمين قد أسهموا فى تطور عدد من العلوم نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر علم الحساب فلقد استبدل الأوربيون الأرقام المعروفة الآن بدلاً من الأرقام اللاتينية تحت تأثير المسلمين فى الأندلس، وكانت تعرف فى أوروبا باسم الأرقام العربية وقد أخذها المسلمون من الهنود وسميت فى العالم الإسلامى بالأرقام الغبارية[٧٥] وهى تعتمد على فكرة الزوايا.

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ولبيان أهمية هذه الأرقام لك أن تتصور مدى المشقة التى كان يتحملها الطفل الأوروبى فى تعلم عمليات الحساب باستخدام الأرقام اللاتينية على سبيل المثال:

[36 – 19 = 17] [XXXVI – XIX = XVII]

كذلك عرف الأوربيون عن المسلمين الجذر التربيعى والأعداد الصماء (ليس لها جذر) وتسميتها ترجمة عن العربية "Surd number" أصم (أى لا يسمع) وأما علم الجبر فهو اكتشاف إسلامى خالص يرجع الفضل فيه إلى الخوارزمى، يقول سارتون: إن تقدم الرياضيات الحديثة قائم على تراث ضخم تجلت فيه أصالة اليونانيين فى الهندسة والهنود فى الحساب والعرب فى الجبر، وكان علم الفلك من أكثر العلوم التى تطورت فى ظل هذه الحضارة التى صححوا أخطاء اليونان والفرس والهنود والصابئة وطهّروا علم الفلك من التنجيم، وتوصلوا إلى قياس دقيق لمحيط الأرض ٧١٢٤٨ كم وحساب السنة الشمسية ولا يكاد يختلف التقدير الحديث لها إلا بمقدار دقيقة واحدة[٧٦]. أما فى العلوم الطبيعية فإن علم الضوء يعد اكتشافاً

---

(٧٤) سارتون: تاريخ العلم وأنظر أيضًا للعلوم عند العرب لقدرى طوقان ص٦ – ٨.

(٧٥) كان الهنود إذا كتبوا هذه الأرقام ذروا التراب أو الغبار على لوحة ثم يكتبوها فسميت بالأرقام الغبارية.

(٧٦) قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب ص٥٢ – ٧١ الناشر: مكتبة مصر.

إسلاميًا يرجع الفضل فيه إلى الحسن بن الهيثم، كذلك يعد علم الكيمياء بفضل جابر ابن حيان، وتقدم علم النبات لصلته الوثيقة بالأدوية، ويعد كتاب ابن البيطار من أهم كتب علم النبات إذ سجل ملاحظاته على ١٤٠٠ نوعًا من العقاقير نباتية وحيوانية ومعدنية منها ٣٠٠ نوعًا لم يسبقه إليها أحد وقد تبين فوائدها الطبية والغذائية، وتحددت مهنة الصيدلة فى ظل الحضارة الإسلامية فلم يسمح بمزاولتها إلاّ بترخيص وقيد فى جدول خاص وبعد اجتياز امتحان، والأطباء المسلمون هم أول من استخدم التخدير فى العمليات الجراحية وفى تهدئة المرضى فى أحوال الأمراض العصبية، وقد ظلت كتب ابن سينا مرجعًا فى الطب فى الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر[٣٧].

لا شك أن هذه المعلومات وغيرها يدحض الادعاء أن الإسلام كان عائقًا فى سبيل العلم أو البحث الحر، ولا شك أيضًا أن أقوال بعض المستشرقين وعلماء الغرب المنصفين تثير فى المسلم شعورًا بالاعتزاز بدينه، ولكن لابد من التنبه إلى المخاطر التى قد تنجم عن اعتبار التجديد مقصورًا على سرد أمجاد الماضى، إن ذلك يجعلنا نصاب بما يسميه نيتشه "داء التاريخ"، فقد أشار كل من ديكارت ونيتشه إلى ما يصاب به الباحث من آفة نتيجة عكوفه على دراسة الماضى، فالتاريخ على حد تعبير ديكارت يشد الباحث إلى الماضى إلى حد أن يصبح غريبًا عن الحاضر، كما ينتهى الأمر بكثير الأسفار إلى حد أن يصبح غريبًا عن وطنه، وأما نيتشه فقد عنى من ذلك أن الحالة التاريخية بطبيعتها متعارضة مع الابتكار، ذلك أن اللحظة الإبداعية لفكر الإنسان إنما هى طفرة أو نقلة من الحاضر إلى المستقبل بينما اللحظة التاريخية إنما هى نقلة من الحاضر إلى الماضى[٣٨]، أريد أن أقول إن سرد أمجادنا التاريخية فى الفكر والعلم ليس إلا اجترارًا بينما يتطلب التجديد ابتكارًا.

التيار الثالث هو التيار العلمى، إنه للتدليل على أن الإسلام دين العلم فقد

---

[٣٧] المرجع السابق، ص٧٧ - ٩٤.

[٣٨] د. أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ ص١٢٨ - ١٢٩.

ذهب بعض الباحثين إلى تفسير القرآن فى ضوء العلم وذلك ليثبتوا أن القرآن قد سبق كثيرًا من نظريات العلم التى جاء بها المفكرون الأوربيون، نشر السيد كرامت على – وهو إيرانى – كتابًا بالإنجليزية عام ١٨٧٨ حاول أن يوضح فيه الاتفاق التام بين القرآن الكريم والنظريات الحديثة فى الطبيعة والفلك، كذلك ذهب الدكتور محمد توفيق وصفى وهو طبيب مصرى فى بحث له عن القرآن وعلم الفلك نشره فى مجلة المنار ذهب إلى أن الآراء الحديثة فى الفلك توافق ما ورد فى القرآن عن السماء والأرض والكواكب، ومن الكتاب المعاصرين أذكر عبد الرزاق نوفل وأخيرًا الدكتور مصطفى محمود الذى أثار ضجة بما نشره من مجموعة مقالات بعنوان "القرآن محاولة فهم عصرى".

ومع أن المبدأ الأساسى لدى الشيخ محمد عبده ومدرسته أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم وأن ما تذكر فيه من آيات كونية أو كائنات حية إنما للتنبيه على حكمة الله، فإنه من الغريب أن الشيخ محمد عبده قد أخضع القرآن فى بعض تفسيراته لنظريات العلم وأذكر على سبيل المثال هذه الآيات:

"الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس" (البقرة ٢٧٥) لما كان ظاهر الآية يشير إلى أن الجنون مس من الشيطان أو الجن، ولما كان ذلك لا يتمشى مع التفكير العلمى الحديث فقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن الجن هى الأجسام الخفية أى الجراثيم المسببة للأمراض، وبذلك يتمشى القرآن مع أحداث مراحل الطب فى إشارته إلى الجراثيم؛ بطبيعة الحال لم يكن هناك مبرر لهذا التفسير المتعسف، لأن ابن عباس وهو أوثق مصدر للمفسرين قد ذهب إلى أن ذلك على وجه التشبيه لأن الشيطان لا يصرع الإنسان على الحقيقة، ولكن العرب تقول لمن أصيب بالتخبط أو الجنون إنه مسه طائف من الشيطان أو الجن، والقرآن قد نزل بلغة العرب ووفقًا لتعبيراتهم، وإذا كان القرآن قد أشار إلى الجن فى أكثر من موضع فإن كثيرًا من فرق المسلمين كالمعتزلة لا تؤمن إطلاقًا بأثر الجن على الإنسان وأن ليس للشيطان من أثر على الإنسان إلا ما يعرف بالوسوسة.

الآية الثانية فى أول سورة المائدة: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساء" اتفق المفسرون بصدد هذه الآية على أمرين الأول: أن الآيات التى يكون فيها الخطاب "يا أيها الناس" الخطاب فيها لعامة البشر بينما الآيات التى يكون فيها الخطاب "يا أيها الذين آمنوا" الخطاب فيها للمسلمين، الثانى: أن النفس الواحدة المقصودة فى هذه الآية هى نفس آدم، وخلق منها زوجها" أى حواء وآدم أبو البشر، أما الشيخ محمد عبده فلكى تتفق الآية مع نظرية دارون فى أن الإنسان يرجع فى أصله إلى عدة أصول فقد ذهب إلى أن المراد بالنفس الواحدة ليس آدم وإنما لكل مجموعة من البشر أب أو أصل، ويستدل على ذلك أن القرينة "وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساء" بالتنكير، ولم يقل الله وبث منهما جميع الرجال والنساء، وأن النسب المشهور من رد البشر إلى آدم مأخوذ من العبرانيين على نحو ما هو وارد فى التوراة، وأننا نحن المسلمين لسنا ملزمين بتصديق تاريخ اليهود، وإن الله قد أبهم أمر النفس فجاء بها نكرة فندعها على إبهامها، فإذا ثبت أن ما جاء به العلم من أن لكل صنف من أصناف البشر أبًا كان ذلك غير وارد على كتابنا[39]، كذلك ذهب فى تفسير قوله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة ٢٥٢) إلى أن ذلك ما يعبر عنه علماء هذا العصر بتنازع البقاء للأصلح، وأن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضًا عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أى هو سبب البقاء للأصلح.

على هذا النحو فهم الشيخ محمد عبده أن روح الإسلام إذا فهم على وجهه الصحيح تفسح صدرها لكل بحث علمى، وأود أن أنوه هنا بصدد هذه التفسيرات إلى حملة أستاذه جمال الدين الأفغانى على نظرية دارون فى كتابه "الرد على الدهريين"، فهل نظرية دارون تعارض الإسلام أو أنها قد وردت فى القرآن!!

وما دمنا بصدد القرآن ونظرية دارون فإنه يجدر أن نشير إلى تفسير آخر، يقول مصطفى محمود فى تفسيره العصرى للقرآن: إن القرآن حينما يعرض لموضوع

---

[39] المنار جـ ١٢ ص٤٨٣.

إنما يقدمه بالإشارة والرمز والمجاز واللمحة الخافقة والعبارة التى تومض فى العقل كبرق خاطف، ثم يعرض للآيات "ولقد خلقناكم ثم صورناكم" (الأعراف). "إن يومًا عند ربك كألف سنة مما تعدون". "تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" (المعارج: ٤). "وقد خلقكم أطوارًا"، فخلق آدم قد جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والاستواء استغرق ملايين السنين بزماننا وإن عد أيامًا من أيام الله، وإن قول الله .. "وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم". (الأنعام: ٣٨) فيه ربط بين جميع المخلوقات فى وشيجة عائلية واحدة وقوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين" (المؤمنون: ١٢). يدل على أن الله قد خلق آدم فى أحسن تقويم ثم اشترط عليه كى يعيش فى سعادة أبدية ألا يقرب الشجرة التى هى شجرة الجنس، فلما عصى آدم ربه وأكل من الشجرة فقد استبدل بخلود شخصه خلود النوع اللازم عن الشهوة الجنسية، فأهبطه الله من تلك الجنة إلى التيه المادى – الحمأ المسنون – أى الطين المتخمر فى المستنقعات مجرد جرثومة، وتدرج آدم فى الخروج من التيه المادى متدرجًا عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول نظرية التطور عبر مراحل وأطوار بدأت بالخلية الأولى والأميبا والإسفنج والرخويات والقشريات إلى الفقريات والأسماك ثم خلع عن نفسه القشر إلى الزواحف والطيور إلى الثدييات إلى أعلى تربة آدمية حيث وقف آدم منتصبًا على قدميه ممثلاً الإنسان الأول، آدم الجديد، ليكد ويكدح ويعرق من أجل أن يأكل ويعيش "لقد خلقنا الإنسان فى كبد" (البلد: ٤) أى فى تعب، ولقد استفسرت الملائكة واستغربت كيف يجعل الله الإنسان خليفة على الأرض، "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" (البقرة: ٣٠) ذلك أن الملائكة كانت قد شاهدت آدم فى رحلته الدموية فى أطواره الأرضية حتى وصل إلى مرحلته الحالية، هناك إذن مرحلتان من خلق آدم: آدم المثال الذى خلقه الله فى أحسن تقويم وأدخله جنته، وآدم أرضى الذات انبثق من ظلام المادة فى رحم الأرض فى أسفل سافلين[٨٠].

---

[٨٠] مصطفى محمود: القرآن – محاولة لفهم عصرى ص٦١ – ٧٥ نشر دار الشروق بيروت.

ربما كان الدكتور مصطفى محمود أقدر من الشيخ محمد عبده فى التعبير عن الملائكة بين القرآن ونظرية دارون، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أنه أكثر منه تمكنًا فى العلوم الطبيعية والبيولوجية، ولكن أظن أنه لا يخفى ما تنطوى عليه خطورة مثل هذه التفسيرات التى تخضع القرآن لنظرية علمية، وماذا تكون الحال لو ظهرت نظرية تنقض تمامًا التفسير الداروني لنشأة الكائنات الحية فلا تجعل له إلا قيمة تاريخية؟ هل سيلهث التفسير العصرى وراء النظرية الجديدة ليطوع القرآن لها ويخضعها لمضمونها؟ إن القرآن ليس كتابًا فى العلم، وإذا كنا لا نقبل أن يتحكم الدين فى مجالات العلم، فإنه يجب أن نرفض أيضًا تدخل العلم فيما هو مجال الدين.

على أنه ليست كل التفسيرات العلمية متعسفة، فهناك آيات تبدو متسقة تمامًا مع الاتجاهات الحديثة فى علم الفلك كقوله تعالى: "يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل" بما يشير إلى كروية الأرض علمًا بأن التفسير المعروف للآية أن الله يولج النهار فى الليل بالزيادة والنقصان على مدار السنة، والأرض بعد ذلك دحاها.. للدلالة على أن الأرض ليست تامة الاستدارة وإنما هى كالدحية أو البيضة ثم قوله تعالى: "أو لم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها" (الرعد: ٤١) للدلالة على أن دوران الأرض حول نفسها قد جعل قطرها المار بالقطبين ينقص عن قطرها المار بخط الاستواء ٢١ كم، وقوله تعالى عن أهل الكهف "ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعًا" التفسير المتفق عليه أنهم لبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين أما التسعة فمن الجائز أن تكون تسع سنين أو تسعة أشهر أو تسعة أيام، أبهمه الله بدليل أن الآية التى تليها "قل الله أعلم بما لبثوا" أما التفسير الحديث فهو إن شئت أن تحسب السنين بالسنة الشمسية أو الميلادية فهى ثلاثمائة سنين وإن شئت أن تحسبها بالسنة القمرية أو الهجرية فهى ثلاثمائة وتسعة سنين لأن كل ١/٣ ٣٣ سنة ميلادية تساوى ١/٣ ٣٤ سنة هجرية أى أن كل ١٠٠ سنة شمسية تساوى ١٠٣ سنة قمرية ومن ثم فإن ٣٠٠ سنة ميلادية تساوى بالضبط ٣٠٩ سنة هجرية.

ثم إليكم هذا التفسير لآية كونية أخرى، يقول تعالى: "ألم تر أن الله يزجي سحابًا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركامًا فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار" (النور: ٤٣)، يقول الدكتور محمد جمال الفندى أستاذ الطبيعة الفلكية تتجمع السحب فتؤلف ما يسمى بالسحابة الركامية "يزجي سحابًا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركامًا" ومنها يخرج المطر "فترى الودق يخرج من خلاله"، يصل ارتفاع السحابة الركامية إلى ما يقرب من ٢٠كم حيث تتفاوت درجة الحرارة بين أسفلها وأعلاها بين +٤٠ درجة، -٥٠درجة، وتبدو السحابة الركامية كالجبل ناصعة البياض، من هذه السحابة الركامية يتكون البرد، وكان الرأى الشائع أن البرق والرعد تفريغ كهربى بين سحابيتن إحداهما محملة بشحنة موجبة وأخرى سالبة، ولكن التفسير *الدقيق أنه حين يصل البرد أو كرات الثلج إلى حجم معين فإنها تعطى تيارًا كهربيًا* وذلك نتيجة التفاوت الكبير بين درجتى الحرارة (+٤٠° -٥٠°) ومن ثم يسبب البرق والرعد والصواعق "فيصيب به من يشاء"، كذلك تبين بعد اكتشاف الطيران أن هذا البرد فى مرحلة معينة من حجمه يصيب الطيار الذى يحاول اختراق السحب بالعمى المؤقت "يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار"[٨١].

أنه إذا كنا لا نريد أن تحمل الآيات القرآنية نظريات علمية فإنه لا حرج فى أن تكون بعض الآيات الكونية منطلقًا للعلماء كل فى تخصصه، ثم إن هذه التفسيرات تقدم دليلاً على صلاحية القرآن لكل عصر؛ اسمحوا لى أن أذكر اعتراضًا قاله صديق: كيف تقول بصلاحية القرآن لكل عصر ونحن فى عصر الطائرات ومركبات الفضاء والقرآن يقول: "والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة"[٨٢]. والرد

---

(٨١) الدكتور محمد جمال الدين الفندى: من روائع الإعجاز فى القرآن الكريم ص٨١ نشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٨٢) سورة النحل آية ٨: "والخيل والبغال الحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون، فى التفسير ويخلق ما لا تعلمون من أنواع الحيوان والنبات والجماد لمنافعكم (مجمع البيان ص٥٩ المجلد الرابع)، فكل ما اخترعه الإنسان إنما هو من الجماد الذى سخره الله للإنسان.

بأنه إذا كانت هذه الآية موجهة إلى أجدادنا ممن كان يركب الخيل والبغال والحمير، فإن التفسيرات العلمية للقرآن طالمًا لا تنطوى على تعسف أو شطط وطالما أنه ليست هناك أحكام مسبقة لتطويع القرآن لبعض النظريات العلمية وإنما يأتى منطوق الآية ومفهومها الواضح متمشيًا مع رأى علمى فإن ذلك يمكن من تقديم تفسيرات متجددة متلائمة مع نمط تفكير كل عصر، أن أحدًا لا يستطيع أن يحجر على عقولنا أو يضيق على أفهامنا الالتزام بفهم القرآن كما فسره المفسرون منذ أكثر من ألف عام، أن تجدد التفسير فى غير تعسف أو شطط يجعل القرآن معينًا لا ينضب لمفاهيم متجددة، ولقد ذهب إلى هذا المعنى أحد الصوفية، يقول سهل التسترى: لو أن عبدًا أعطى لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية علم الله منه، لأن علمه سبحانه لا يتناهى، وأن القرآن إنما يفهم على قدر ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم معانى كلامه[83]؛ والله يقول: "قل لو كان البحر مدادًا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددًا" (الكهف: ١٠٩) ولا تدل الآية على ما لا يتناهى من كلمات الله الدالة على علمه فحسب وإنما على ما لا يتناهى من المعانى المتجددة لكلماته وذلك سر خلود القرآن.

- ٣ -

فى كل هذه التيارات والاتجاهات التى عرضت لم نجد بينها تيارًا أو اتجاهًا يتعمق فى فهم العقلية الإسلامية ليكشف النقاب عن خصائصها التى لا تتمشى مع العلم فحسب بل تحث عليه وتوجبه، إنه إذا كان قيام الإسلام قد أعقبه ازدهار الفكر الإسلامى، فما هى حقيقة العلية فى هذا التلازم فى الوقوع؟ ماذا فى الإسلام كعقيدة حتى يؤدى إلى أن يكتشف الخوارزمى علم الجبر؟ ماذا فى طبيعة الإسلام حتى يكون الحسن بن الهيثم مكتشف علم الضوء أو أن يكون فضل جابر بن حيان علم الكيمياء كفضل أرسطو على المنطق؟ إننا نذكر هذه العلوم ونذكر فضل هؤلاء العلماء دون أن نتعمق لنعرف كيف كانت هذه الثقافة المزدهرة نتاج دين كالإسلام،

---

(٨٣) تفسير سهل التسترى ص١٩١.

إننا نكتفي بذكرهما متلازمين، والمناطقة يقولون ليس كل تلازم في الوقوع دليل العلية، ومن ناحية أخرى لو استطعنا الكشف عن العلة في كون هذه الحضارة المزدهرة ثمرة دين الإسلام فإننا بذلك نكشف النقاب عن تلك الروح، وبذلك يمكن أن نحييها في أنفسنا كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل؟

لقد عالج هذا الموضوع فيلسوف الهند وشاعرها والزعيم الروحي لدولة باكستان الدكتور محمد إقبال، فلقد اجتمعت له من العقلية الفلسفية العميقة والحس الديني المرهف ما أمكنه أن يعالج هذا الموضوع في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"

يشير الدكتور محمد إقبال إلى مجال كل من الدين والعلم، فالعلم نظرات جزئية للحقيقة، تبحث العلوم الطبيعية في المادة وفي الحياة وفي العقل على نحو منفصل تتجلى فيه جزئية كل علم من العلوم، بينما ينشد الدين الحقيقة بوصفها كلاً ومن ثم يجب أن يتخذ مكانًا مركزيًا وليس من حق العلم أن يقيم نظريته على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة، يستند العلم إلى العقل ويستند الدين إلى البصيرة، أحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً بينما يدركها الآخر في تكاملها، خلاصة القول لا مجال أن يطغى العلم على مجال الدين فلكل ميدانه.

ثم يشير الدكتور إقبال إلى أن هناك مشكلات واجهت الحضارة الأوروبية المسيحية ثم تبنى المسلمون هذه المشكلات بينما هي تخص وتواجه الفكر المسيحي وحده، فاتجاهات عصر التنوير والنزعات العقلانية والإنسانية والوضعية والماركسية رد فعل لما أغفلته الحضارة المسيحية في العصر الوسيط، في المسيحية انفصال بين الحياتين الروحية والمادية، اعتبرتهما بديلين في قضية شرطية منفصلة (إما كذا وإما كذا): لا تستطيع أن تخدم سيدين: الله والمال، لأنْ يدخل غني في ملكوت الله أصعب من أن يلج الجمل في سم الخياط، ولذا فحين قال المسيح كلمته: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، أتى ماركس بالبديل الآخر: ولكنه بدون الخبز لا يعيش، جاءت المسيحية بالله بدلاً من الإنسان، فجاءت النزعة الإنسانية لتقول بالإنسان، جاءت المسيحية بالروح دون المادة فجاءت المذاهب المادية

ومنها الماركسية بالمادة دون الروح، جاءت المسيحية بالدين بدلاً من العلم فجاءت النزعات العقلانية والعلمانية بالعلم دون الدين .. ولكن ليس لذلك كله محل في الإسلام لأنه أتى بالحقيقة في صيغة قضية عطفية لا شرطية منفصلة "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا" (القصص: ٧٧)، "المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابًا وخير أملاً" (الكهف ٤٦)، "قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (الأعراف ٣٢).

وإذا كان لا محل لهذه المذاهب الغربية في الإسلام فماذا عن خصائص الروح الإسلامية؟ أول هذه الخصائص أن الإسلام لا يتناول الحقيقة بالتفكير النظرى المجرد، فالقرآن يعنى دائمًا بالشخص المعين، يتجلى ذلك في قصص الأنبياء حيث تدور القصة حول نبى أي فرد، وبذلك دفع المسلمين إلى النظر الواقعى المحسوس، ومن الخطأ الظن أن الفكر الإسلامى قد شكلته الحضارة اليونانية التى لم تكن تعنى إلا بالمجرد النظرى فلا علم عند ارسطو إلا بالكلى بينما فى الإسلام، "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا" (الإسراء: ٣٦) وإذا وصف الإسلام من لا يعقلون فإنه يصفه بأنهم "صم بكم عمى" أى أنه يؤكد جانب الحواس وارتباط العقل بها، ومن ثم كانت الملاحظة طابع الإسلام، جانب الاتجاه إلى الخارج، إلى السموات والأرض، إلى تصريف الرياح إلى ظلمات البر والبحر، إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الأرض كيف سطحت، بل وجه الأنظار إلى أشياء صغيرة في الكون: "إن الله فالق الحب والنوى" (الأنعام: ٩٥) بل حتى إلى الحشرات "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتًا ومن الشجر ومما يعرشون.." هكذا كانت آيات الشمس والقمر والنجوم والرياح توجيهًا للمسلمين إلى البحث فى الفلك، وكانت الآيات التى فيها ذكر الأنعام لفت نظر المسلمين إلى البحث فى الحيوان لا حيوانات البر فحسب بل البحر الذى "تأكلون لحمًا طريًا وتستخرجون حلية تلبسونها" (فاطر: ١٢)، ثم لاحظ هذا الحث على النظر فى العبارات التى تنتهى بها هذه الآيات: لقوم يعقلون، لقوم يذكرون - يتفكرون - يشكرون - يهتدون، فاعتبروا يا أولى الأبصار.

يقول محمد إقبال: هكذا أيقظ القرآن روحًا تجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في فكر الإنسان، لقد جعلت روح الثقافة الإسلامية المحسوس نصب عينيها فكان أن ظهر منهج الملاحظة والتجربة، فلم ينشأ الفكر الإسلامي عن تأثر بالعقلية أو الفلسفة اليونانية بل على العكس كان هناك صراع طويل المدى بين تعاليم الإسلام التي تحث على التجربة وبين فكر اليونان الذي غشي أبصار فلاسفة الإسلام فلم يدركوا معاني القرآن، ولم يكتف القرآن بمجرد حث أولي الألباب من المسلمين على النظر في ملكوت السموات والأرض: "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" (آل عمران: ١٩٠)، بل أنه ميز العالم على الجاهل "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" (الزمر: ٩)، ثم اعتبر المسلم مسئولاً عن النظر في ملكوت السموات والأرض ليتعقله ويتدبره ليستهدي بعد ذلك ويؤمن "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً" (الإسراء: ٣٦)، لاحظوا بعد ذلك هذه المفارقة: هذا كان فهم أجدادنا للقرآن فماذا فهمنا نحن عنه؟ يقول إقبال في إحدى قصائده: لا اتصال لنا به إلا في المقابر وساعة الوفاة، لقد أصبح الكتاب الذي نزل ليمنحك القوة والحياة يتلى الآن فقط ساعة الوفاة لتخرج روح الميت في راحة وإناة!! أحيوا القرآن فأحياهم، وأمتنا القرآن فماتت روحه فينا.

ومن ناحية أخرى كانت الأمم السابقة تشترط على الأنبياء المعجزات حتى تؤمن: عصا موسى التي تلقف ما يأفكون، معجزة المسيح في إحياء الموتى، بل حتى حواريو المسيح بعد إيمانهم سألوه أن ينزل عليهم مائدة من السماء، ولكن عند الإسلام وبالإسلام كان الإعلان الإلهي بإحلال العقل محل الغيب وبإقامة الدليل بدلاً من المعجزة، لقد بلغت الإنسانية بالإسلام مرحلة النضج فلم تعد في حاجة إلى ألا تهتدي إلا بظهور معجزة أو مبدأ خارق للطبيعة، كانوا إذا جادلوا الرسول جادلهم بالتي هي أحسن، إذا سألوه المعجزة أخبرهم أنه بشر، إذا طلبوا منه أن يحيي الله الموتى لم يكن يحيي لهم الموتى، جاء رجل إلى الرسول ومعه عظمة لميت بليت منذ مدة ثم فركها بين يده وقال هل يحيي الله هذه بعد موتها يا محمد فنزلت الآية:

"قال من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم" (يس: ٧٨، ٧٩)، خاطبهم بما يسمى دليل الأولى إذا كنتم تؤمنون بالخلق الأول فأولى أن تؤمنون بإمكان إعادة الخلق، أما إن أنكروا الخلق الأول خاطبهم "أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون" (الطور: ٣٥)، دليل حاصر واستفهام استنكارى، يشير إلى أن الخلق من غير خالق ممتنع فى بداهة العقول وخلق أنفسهم بأنفسهم أشد امتناعًا فلا يبقى إلا أن يكون لهم خالق، وإن أعلنوا كثرة الآلهة خاطبهم بدليل الخلف "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[٨٤].

هكذا كان مولد الإسلام يعنى مولد العقل الاستدلالى، كان خطاب القرآن دائمًا للعقل، لأولى الألباب – لقوم يعقلون – أفلا يتدبرون.

كان التوجيه السماوى إلى الملاحظة والتجربة وكانت مخاطبة القرآن للعقل هما أهم خصائص الروح الإسلامية التى فجرت فى المسلمين تلك العبقرية التى جعلتهم يتصدرون الحضارة العالمية.

ويشير محمد إقبال إلى خاصية ثالثة من خصائص الروح الإسلامية ألا وهى الحركة والتجدد لقد تمثلت العقلية اليونانية الكون فى سكونه، يتضح ذلك لدى زينون الإيلى الذى أبطل الحركة وحتى حينما تصور هيرقليطس التغير فى عبارته: "كل شئ فى تغير مستمر" فإنه جعلها فى حدود الحركة الصاعدة النازلة، فثمة لا تجديد ولا تطور، يتمثل السكون والجمود والثبات فى منطق أرسطو القائم على القياس، حيث تخضع الحالات الجزئية للقاعدة الكلية خضوعًا صارمًا لازمًا فلا جديد فى نتيجة القياس، ولو نظرنا إلى الحياة بمنظار منطق أرسطو لبدا آليًا عقيمًا ليس فيه ما يبعث على الحركة والحياة[٨٥].

أما الإسلام فقد تصور الكون متحركًا: اختلاف الليل والنهار، والشمس تجرى لمستقر لها والقمر قدرناه منازل، حتى الظل ينبهنا الله إلى أنه بدوره متحرك، وإذا

---

[٨٤] فى مخالفة أدلة القرآن لقياس أرسطو راجع ابن تيمية الرد على المنطقين (نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان).

[٨٥] محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى ص٦ – ١٢ "الترجمة العربية".

أشار إلى التاريخ البشرى فهو بدوره متحرك "وتلك الأيام نداولها بين الناس" (آل عمران: ١٤٠)، وليست حركة وفقًا للسنة الكبرى أو الحركة الدائرية لدى هيرقليطس والرواقيين، ولكنها حركة متطورة متجددة "يزيد فى الخلق ما يشاء" (فاطر: ١)، فالحقيقة لم تقع كلها ولكنها فى سبيل أن تقع دائمًا، مرة أخرى النموذج الكامل للعلم عند اليونان هو الهندسة: شكل محدد، سطح مستو مغلق، والنموذج الكامل للفن فى النحت: تجسيد وتحديد، ومن ثم كان التناهى طابع العقلية اليونانية بينما نموذج العلم فى الإسلام فى مجالين:

الأول التصوف حيث سعى الإنسان الدائم إلى الاتصال بالله اللامتناهى "وأن إلى ربك المنتهى" (النجم: ٤٢)، بل إن ذلك السعى نحو اللامتناهى ليس فى التصوف فحسب، بل فى الصلاة اليومية للمسلم فالصلاة صلة بين عبد متناه نحو رب لا متناهٍ[٨٦]، والمجال الثانى هو الجبر الذى ابتكره الخوارزمى فانتقل من السطوح المستوية المحدودة إلى ميدان عقل خصب مكن الرياضيات من الانطلاق طلبًا للكميات اللامحدودة، أما فى الفن فإنه الفن الزخرفى حيث البعد عن التجسيم المتجلى فى النحت والصور، والوحدة الزخرفية فى الفن الإسلامى ليست مغلقة ولكنها مفتوحة لتشير إلى الانفتاح والانطلاق.

يتجلى هذا التطور والتجدد مرة أخرى فى إعلان الإسلام ختم النبوة، وأن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الاجتهاد هو المصدر الثالث للتشريع، فلم تصبح الهداية موقوفة على انتظار مجئ نبى، وإنما هى متجددة قائمة دومًا بفضل العلماء، وفى الاجتهاد لم يكن النص الدينى فى التشريع الإسلامى يتخذ كقاعدة عامة كأنها مقدمة فى قياس أرسطى، فلم تكن القاعدة المعمول بها: أن ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص، وإنما القاعدة العامة أن التشريع الإلهى إنما وجد لحكمة أو مصلحة، فإن كان الالتزام بالنص يؤدى إلى ضياع الحكمة أو المصلحة انتفى العمل بالنص، فإن جاء النص الإلهى مثلاً "وليوفوا نذورهم" (الحج: ٢٩)، فإنه لم يكن

---

[٨٦] المرجع السابق ص١٥٢.

يصاغ في قاعدة عامة: كل من نذر نذرًا لابد أن يفى به، ثم فى صيغة قياس أرسطى وهذا الرجل قد نذر نذرًا". إذن لابد أن يفى به، وإنما كانت تراعى الأحوال الخاصة، فحينما جاء رجل إلى عكرمة مولى ابن عباس قائلاً إنه نذر نذرًا فى معصية (نذر إن كسب جاءه رد عكرمة: إن كان هذا النذر لله فقد كذبت على الله فالله لا يأمر بالمعصية، وإن كان هذا النذر للشيطان فقد كفرت بالله، رد المال إلى أهله ولا تقف بالنذر، كذلك لم يبح الرسول تسعير السلع لأن فى ذلك إكراهًا للبائع يتنافى مع حقه فى الملك، ثم أفتى الفقهاء من بعده بجواز التسعير لأنه لا يجوز للبائع ربحًا يضر به الناس، أجاز الرسول صلاة النساء فى المساجد يوم الجمعة فأفتى الفقهاء بكراهية ذلك خشية الفتنة، أجاز الرسول شهادة القريب لقريبه فى أحكام الميراث حيث كان الناس يؤثرون قول الحق فى الشهادة على القرابة، فأفتى الفقهاء بعدم جواز ذلك بعد أن آثر الناس ذوى قرباهم على قول الحق، أباح القرآن الزواج من كتابيات ولكن حين سمع عمر بن الخطاب أن أحد قواد جيشه فى الشام قد عقد على يهودية أرسل إليه: لا يصلك كتابى هذا حتى تخلى سبيلها، فأرسل حذيفة مستفسرًا: أحرام هى؟ فجاءه رد عمر: خشيت أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[٨٧]، هكذا نجد تطبيقًا مخالفًا تمامًا لمنطق أرسطو إذ كان الفقهاء بإزاء واقع حى من المشكلات المتجددة جعلت منهجهم فى استنباط الأحكام عمليًا واقعيًا، لم يكن هناك اندراج الخاص تحت العام، بل كان هناك تخصيص الأحكام ولذلك شاع القول: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور، أى كلما استحدث الناس مشكلات استحدث لها الفقهاء أحكامًا، على أن ذلك لا يعنى أن أحكام الفقهاء كانت خاضعة للأهواء، وإنما كان يحكم التشريع الإسلامى مراعاة ما يحفظ على المسلمين أرواحهم ودينهم وعقلهم ومالهم ونسلهم، فلا ضرر ولا ضرار فى الإسلام.

---

[٨٧] مصطفى شلبى: تعليل الأحكام ص٣٤ – ٤٨.

خاتمة

هذا نموذج للتجديد يحتذى فى مقابل نماذج أخرى أخفقت أن تكون زادًا للمسلمين المحدثين فى تعطشهم للتجديد، لقد انبثق التجديد زمن ازدهار الحضارة الإسلامية عن فقهاء وعلماء أصول كلهم تعمق فى الدين وفهم مراميه عن بصيرة نافذة حتى بلغ مرتبة الاجتهاد، ولا اجتهاد إلا لمن استوفى شرائطه.

وإذا كان الاجتهاد قد انبثق عن مبدأ مراعاة مصالح المسلمين واستجابة لما تحدث لهم من قضايا، فإن ذلك لا يعنى بأى حال أن ينشا التجديد تحت ضغط ملح من عوامل غريبة عن الإسلام، وإنما ينبثق التجديد من الإسلام وبالإسلام، أما محاولات التجديد الحديثة فقد انبثقت من نقطة بدء غريبة عن الإسلام: الحضارة الأوروبية بقيمها ومفاهيمها، بل لا يعتذر لمحاولة تجديد أن تقوم على مبدأ التوفيق بين الإسلام والعلم ما دامت نظرية علمية معينة قد أصبحت فكرة مسبقة قبلية متسلطة على عقل المحدث يطوّع لها نصوص الدين، ذلك لأن الدين متبوع مخدوم وليس فكرًا تابعًا خادمًا، ذلك فارق جوهرى بين التجديد والتغريب: نقطة البدء فى التجديد إسلامية بحتة تطوع كل ما يعرض للمسلمين من قضايا لأحكام الدين الحنيف، بينما نقطة البدء فى التغريب غربية غريبة إذ هى فكرة متسلطة على العقل من ثقافة الغرب يلتمس لها المحدث من الدين نصًا أو نصوصًا مؤولاً إياها على غير وجهها محرّفًا للكلم عن مواضعه تحت دعوى أن يتمشى الإسلام مع العلم، ذلك ليس من التجديد الذى أشار إليه الرسول الكريم فى شئ، بل هى آراء تحوم حول حمى مستحدثات الأمور وبدعها.

بقيت كلمة أخيرة، لقد أشار إقبال إلى أن باب التجديد قد أغلق فى ظروف الغزو التترى الذى خشى معه أئمة المسلمين أن تنهار أحكام الدين مع انهيار الخلافة العباسية لما يقتضيه الاجتهاد من اختلاف فى الرأى، فالإعصار التترى دفع أئمة الدين أن يغلقوا باب الاجتهاد خشية أن تهب أعاصير أخرى، ويبدو أن ذلك العذر ما زال قائمًا بعد أن هبت على العالم الإسلامى أعاصير فكرية وسياسية

وعسكرية من الغرب، وإنْ حق للأئمة أن يجدوا حرجًا في صدور فتاويهم تحتِ ضغط عوامل غريبة - فذلك حقًا ليس من الاستصلاح أو الاستحسان في شئ - فإن ذلك الحرج لم يدفع عن المسلمين شر البدع ومستحدثات الأمور، بل إنه صرف جمهرة المسلمين عن مراعاة أحكام الدين في معاملاتهم. فتح باب الاجتهاد ضرورة، لأن الاجتهاد من طبيعة الإسلام ومصدر من مصادر التشريع فيه وذلك كي لا يكون تجديد إلا في حدود الاجتهاد(*) وحتى يميز الناس الخبيث من الطيب.

(*) لكاتب هذه السطور محاولة أولى للتجديد في كتابه: (هازم اقرأوا كتابيه)

الفصل الثالث

لمسة وفاء وحوار

أولاً: وفاء:

١- زكى نجيب واشكالية الأصالة والمعاصرة

٢- عبد الرحمن بدوى الفيلسوف المتوحد

ثانيـــاً: حوار مع صديق العمر: عاطف العراقى

١- زكى نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة

أفاض الكتاب عقب انتقال روح أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن أتناول موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى عن أستاذنا الجليل.

الأول: أنه أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد، وربما كان *الفارابى وابن سينا* مسئولين عن *ذلك* عن عمد *أو* غير عمد، فظلت هذه السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على مدى أكثر من عشرة قرون، حتى شاع بين الناس عبارة: "بلاش فلسفة" فيما لا شأن للفلسفة به، إلى أن جاء أستاذنا فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرفنا أن أعقد موضوع يمكن أن يعرض بأوضح أسلوب، وأن الغموض إنما يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير واضحة فى ذهن صاحبها – ولا شأن لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع، وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان أديبًا بقدر ما كان متفلسفًا حتى لقبه العقاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف الأدباء، وهو لقب سبق أن أطلق على أبى حيان التوحيدى الذى كان بدوره يعرض أعمق الأفكار الفلسفية فى أسلوب جزل رصين خال من أى تعقيد.

الثانى: ما أثاره الدكتور زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار الدكتور فؤاد زكريا فى مقدمته للعدد التذكارى، ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حوارًا فلسفيًا لم يكن من قبل، فما من أستاذ فلسفة ألف كتابا فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آرائه فى الوضعية المنطقية مشايعة أو نقدًا فى أغلب

الأحيان، وما كان ذلك قائمًا فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل.

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب، ونظرا لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عامًا بما لا مكن أن تحصره محاضرة أو مقالة فإنى اكتفى بالاستناد إلى كتابه: المعقول واللامعقول فى تراثنا.

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورا بين متنافرين، بل يأتى تضافرًا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر.

يلاحظ أنه قسم موضوعات كتابه إلى قسمين: قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى، وقسم ثان عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعًا بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة، فمن العلاف والنظام فى علم الكلام إلى الجاحظ فى الأدب، ومن إخوان الصفا وأبى حيان التوحيدى فى الفلسفة إلى ابن جنى والجرجانى فى اللغة والبلاغة، ومن إعجاز القرآن عند الأخير إلى ما نسب إلى ابن الروندى من إلحاد، ومن المعرى إلى ابن سينا، ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى.

يلاحظ أنه كعادته كان دقيقًا فى تعبيراته فحدد ما يعنيه من تعبير "المعقول" بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين، فالمعقول كما يعنيه هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات أو هو استدلال كانتقال من جزئ إلى كلى أو من متعين إلى مجرد أو من كيفى إلى كمى، أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات وأوضح أمثلة له فى تراثنا الفكرى التصوف والسحر والتنجيم، وقد أفاض فى ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية.

ثم ينتهي إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضي - أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة، وأن لا شئ فى التصوف إلا أن يتحلى العلماء فى عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مثل أخلاقية عليا.

اسمحوا لى أن اقتصر فى الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصي، فأتخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكى نجيب.

يلاحظ أنه حين عرض لقطبى المعتزلة: العلاف والنظام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات، ثم ارتأى - وهو فى ذلك محق - إنهما لما يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية فى مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة الإلهية أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهى أو إعجاز القرآن.

بصدد ما يصح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنهما - أى العلاف والنظام - لم يقدما لعصرنا شيئًا وإنما يمكن فقط محاكاتهما فى الوقفة العقلانية فى المسائل المعروضة أى فى المنهج دون الموضوع، وقد كان هذا يقتضى منه أن يشير إلى رأى العلاف فى رفضه الإيمان تقليدًا وحكمه عليه بأنه إيمان ظنى غير يقينى فأرسى بذلك فى الوجدان الإسلامى التعبير "ربنا عرفوه بالعقل" كما لم يشر كذلك إلى حديث النظام عن الشك وأنه لا يقين إلا ولابد أن يسبقه شك.

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التى ذكرها أستاذنا للعلاف والنظام - كما سبق أن أشرت - متعلقة بالإلهيات، وفى هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان فى أى دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية وإما أن يحاول التوسط بينهما، وكانت النزعة العقلانية التى تبناها أستاذنا والتى اعتبرها الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد ما يدعو إليه أو أن يحكم بالنفى على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام

بأكمله إلا أن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين.

ننتقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالى الذى رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول.

يصف أستاذنا الغزالى بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا نهابه ونخشع لسطوته، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم فى كذب، بل كتب ما كتب مخلصًا صادقًا.

ومع ذلك فإنه قد لحظ أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة المغامرة، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونًا طويلة، وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم "إحياء علوم الدين" فى مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها لكى يضمن إسلامه، يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر، وكيف يعاشر زوجه وأولاده وأصدقاءه .. يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغى أن تكون لكى يكون مسلمًا صحيح العقيدة والسلوك، فماذا بقى إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسئولاً بما يقرره لنفسه.

إن الغزالى على قدر عظمته كان هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا أن مرت ثمانية قرون فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هى حضارة أوروبا الحديثة، إنه الرجل الذى صاغ للمسلمين نموذجًا نظريًا لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذى يغل اليدين والقدمين واللسان معا ص ٣٤٦، أنه وضع لحياة المسلم قالبًا من حديد لم يعد بعدها قادرًا على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر.

لست بصدد الدفاع عن الغزالي، على العكس فإني أوافقه في كثير مما قال، ولكني فقط اتساءل: من المسئول عن ذلك ومن الذي يستحق أن يوجه إليه النقد؟: الغزالي أم الذين شايعوه فلم يحيدوا عن شئ مما قال إلى حد أن قال أحدهم: كاد الإحياء أن يكون قرآنًا.

ولا يتعلق الأمر بالغزالي وحده، فقد وجه مثل هذا النقد إلى أرسطو بصدد منطقه الذي ساد فكر البشرية ما يقرب من عشرين قرنًا: هل أرسطو هو المسئول أم شراحه الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟، وقل مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه. مدينة الله الذي كان الدستور الروحي والسياسي لأوروبا طوال العصور الوسطى. لمن ينبغي أن يوجه النقد للأتباع أم للمتبوع؟

وبعد هذا النقد من زكي نجيب ينبهنا إلى حقيقة هامة وهي خطورة الخلط بين النسبي والمطلق، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلا آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها فلا يصح أن تنقل الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان وبالتالي نلتزمها في ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديمًا وأسلوبه الآن.

بصدد هذه الحقيقة: هل الأمر كله نسبي يتغير تمامًا من زمان إلى زمان، كيف يتم إذن التواصل الحضاري بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات كي لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات، فإن تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتديًا بالأوروبي مقلعًا عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى فيوفق بذلك في أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحي مرغوب

ننتقل بعد ذلك إلى الشق الثاني من التراث، يقرر الدكتور زكي نجيب أنه لا يحمل كلمة "اللامعقول" مثقال ذرة من معنى الزراية وإنما مجرد التمييز بين صنفين مختلفين: صنف ميسوم بميسم التفكير العقلي وصنف يخلو من سمة التفكير العقلي وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهي بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم

إلى حكم، أما الحقيقة فهى أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول صـ ٣٦٨، أما الحكم فهو أن الجانب العقلي وحده هو الذى يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر لأن حالات الوجدان لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر.

أما عن الحقيقة التى قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا فإن جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول، ولقد أشار الدكتور زكى نفسه إلى النزعة الرومانسية فى الأدب التى تستند إلى الوجدان والعاطفة كما أشار إلى اللاشعور لدى علماء التحليل النفسى، ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة السريالية فى الفن، هذا بصدد الحضارة الأوروبية الحديثة، ولا يتسنى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها، والحضارة الإغريقية هى بدورها مزيج من الإلياذة والأوديسة إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس.

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف ثم يقرر حكمًا عامًا: ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة فى طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذى ينبغى الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلودا فى تراث الحضارات الأخرى فلا يندثر لمجرد كونه "لامعقول"، هذا وقد سوى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول، بينما يحضرنى فى ذلك تمييز برجسون بين دين سكونى مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع فى الإنسان الخوف من قوى الطبيعة ومن ثم فهو دون مستوى العقل، وبين دين حركى متفتح يزود الإنسان بوثبة حيوية أو بطاقة روحية ويشيع فى الإنسان السكينة والطمأنينة ويبث الحب فى جنبات النفس البشرية، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة فى الحالتين.

ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه فى كتابه بتمييز بين معقول يقبل ويؤخذ به منهجًا أو موضوعًا ثم بين لا معقول ينبذ ويرفض لمجرد كونه لا معقول، والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب.

أن الأمر فى نظرى ليس تفرقة بين معقول ولا معقول وإنما بين زمانين، زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقى فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولاً وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات، اسمحوا لى أن أذكر فى ذلك مثالين أحدهما قد ذكره أستاذنا فى كتابه فى استفاضة وهو "كرامات الأولياء" فيأخذ على القشيرى قوله إن الكرامات لا تناقض العقل كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهى قوله "إنها تتم بمشيئة الله" وبين مصطلح منطقى هو قوله: إن الكرامة ممكنة أو جائزة.

اسمحوا لى أيها القراء أن أقول أنى لا أعنى إطلاقًا الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم وإنما مجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علمنا أستاذنا، القضيّة هى أن القشيرى يدرج الكرامات من حيث الجهة فى المنطق تحت الإمكان أو الجواز بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة ويذكر لذلك مثالاً يستنتجه هو، وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يظهر للجائعين خبزا دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح، الذى يسبق الدقيق ولا التربة التى تنمو فيها شجرة القمح ثم يتساءل كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل.

لندع جانبًا ما شاع عن الكرامات فى العصور المتأخرة من التصوف والتى جعلت الولى قادرًا على خرق نواميس الكون فيستطيع المشى على الماء أو قطع المسافات الشاسعة فى خطوات أو أن يضع أمامنا خبزًا دون دقيق ولا قمح، ولنعد إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فلم يكن معناها أن الصوفى أو الولى يريد شيئًا وان الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضًا لنواميس الكون، لم يكن هذا المعنى واردًا إطلاقًا فى العصور الأولى، ذلك أن الصوفى فاقد الإرادة تمامًا وإرادة الله سابقة بل مقيدة لإرادته فى كل ما يقول وما يفعل، يقول الإمام جعفر الصادق فى تفسير قوله تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته فإذا شاء شيئًا شاءوه، فالله هو الذى يشاء أولا ومشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، تأملوا معى دعوة يوسف على نفسه بالسجن "رب السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه" أما كان أولى بيوسف

بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول: يا رب خلصني من كيد النساء، ولكن جرى حكم القضاء الإلهي على يوسف بالسجن فكان إن دعا على نفسه به.

وينسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قتل عمه زيد انشد أحد ولاة بني أميه قائلاً:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ولم نر مهديًا على الجذع يصلب

فكان إن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلاً: اللهم سلط عليه كلبًا من كلابه ينهشه، فلم يمض وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالي في طريقه من الشام إلى الكوفة، هي في الظاهر دعوة مستجابة ولكنها في حقيقتها إن الله قد أجرى على لسانه ما قدر على هذا الوالي منذ ولادته (الحكم بن العباس الكلبي) من أن يلقى حتفه صريع الذئاب وإلا فلم لم تكن دعوة جعفر الصادق على من قتل عمه أو على الخليفة هشام بن عبد الملك الذي أمر بالقتل، إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا في الكرامة ألا يدعيها الولي ولا حتى أن يلحظها، لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته هو ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلا خالصا لله.

أن هذا هو ما يعنيه القشيري من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحيانا ويعبر عنه بالمثل الشائع: خذوا فالكم من عيالكم، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وفال العيال غير مقنع فتأملوا جيدا هذه العبارة لأحدهم: الصوفية أطفال في حجر الحق.

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولا والمستحيل ممكنا أو جائزا.

لنأت إلى المثال الثاني الذي يغوص في أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء وأعني بذلك الحسد، واسمحوا لي أن ألخص لكم ما قاله عنه الحارث المحاسبي ت٢٤٣ هـ حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل. يعرف الحارث الحسد بأنه تمني الحاسد زوال النعمة عن المحسود ويعده من أشد الشرور نكرا لأنه لا يكون عادة بين الأغراب أو الأعداء وإنما بين الأقارب أو

الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كـان حين قتل قابيل أخاه هابيل حسدًا.

ثم نأت إلى جوهر الموضوع: هل يستطيع الحاسد مجرد النظـر أو العين أن يلحق الضرر بالمحسود؟ يجيب الحارث المحاسبى فى عبارة قاطعة رائعة: لـو كـانت المقادير تجرى وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة. هذا هو ما أعنيـه من أن الأمر ليس فصلاً بـين صنفين من الموضوعـات، صنف يندرج تحت معقول يقبل وآخر يندرج تحت لا معقول يهجر وإنما هى تفرقة بين زمانين؛ زمن تزدهـر فيـه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلانى وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لا عقلانى خرافىّ، وإن ذلك لأمر تستوى فيه كل الحضارات أو الثقافات.

اسمحوا لى أن أذكر واقع شخصية بينى وبين أستاذى بصدد اللامعقـول، ففى لقاء معه سعدت فيه قلت له: هناك من اللامعقـول ما لا سبيل إلى إنكـار الاعتقـاد فيه، ثم ذكرت لـه الحديث النبـوى: (داووا مرضـاكم بالصدقـة) حقيقة لا علاقـة سببيه بين الـدواء والصدقـة أو بين الشفاء والإحسان، ولكـن هنـاك أمرًا خفيًا يدفعنـى إلى الاعتقاد بذلك، اسمحوا لى أن أعترف لكم أنى كنت خبيثًـا فـى طـرح هـذا السـؤال، لأنى كنت أعرف تمامًا كـرم أستاذنا – عليه رحمـة الله – وانفاقه علـى الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين، وربما لا يفوقـه فـى ذلـك أحـد من أساتذتنا سـواء فى قسم الفلسفة أو فـى كليات الآداب فـى جامعـات مصر، ومن ثم فإنـه مـا أن سمـع السؤال حتى انفرجت أساريره عـن ابتسامة عريضة تنم عـن الرضـا، ولكنه فسر الأمر بعقلانيته فى ضوء المذهب البرجماتى وهو أن حديث الرسـول (ص) يدفـع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل.

اسمحـوا لى أن أقـول إنـى لم اقتنـع تمامًا، ولكـن ذلـك لا يعنـى أن هنـاك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنـالنى السخرية اللاذعـة التـى وجهـها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال: إن زلزال لشبونه لم يميز بين دور العبادة ودور الدعـارة، ولكـن هنـاك رابطـة خفيـة ربمـا يحكمها الدعـاء: (اللـهم لا اسـألك رد

القضاء ولكن اسـألك اللطـف فيـه)، وللرسـول (ص) حديـث آخـر ممـاثل: (صنـائع المعروف تقى مصارع السوء).

اسمحوا لى أخيرًا أن أطرح التساؤل: هل استطاع الدكتور زكى نجيب: حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرس لها جهده واعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عامًا فى صبر وأناه وموضوعيه وحياد وأمانه وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر علـى نحـو يمكـن القـول أن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أم إلى ظروف خارجة عن إرادته؟

اسمحوا لى أن أذكر أنه منذ عشرين سنة تقريبًا وجهت إلى جهـة علميـة أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا الأول: ما تفسيرك أن مصر فـى الثلاثينـات والأربعينيات قـد أنجبت طه حسين والعقاد، ولم تنجب مثلهما فـى الخمسينيات والستينيات مع أنها قد استقلت.

كنت آنذاك مشغولا بالقراءة عن الحضارة الإغريقية ومن ثم قلت على الفـور: لقد خطر على بالى الآن اثينا واسبرطه، فلما سئلت عما أعنيه قلـت: ولم أنجبت اثينا سقراط وأفلاطـون وعـاش فـى كنفها أرسطو بينمـا عقمـت الدكتاتوريه العسكرية فـى اسبرطه أن تنجب حتـى سوفسطائيًا، هل كان أستاذنا سئ الحظ أن عاش معظم حياته الفكرية فى الزمن الأغبر من حكم العسكر، لن أشير إلى ناحية من النواحـى العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعيـة أو حتـى الخلقية ولكـن اكتفـى بمـا يدعـو إليه زكـى نجيب دومًا: من تحديد دقيق لمعانى الألفـاظ، كيـف يمكـن أن تتحقق هذه الدعوة وقد زيفت معانى الألفاظ كما زيفت إرادة الأمة، ليس فحسب ألفاظًا مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية بل حتى معانى الحريـة والعزة والكرامة، أن الأمر كما يقول الشاعر:

ولن يبلـغ البنـــيان يومـا تمـامـه
مـا دمـت تبنـيه وغيـــرك يهـــدم

ولكن قد يرد السؤال: أما كان على المفكر الكبير أن يقوم الاعوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحيانًا يرد على هذا الخاطر وأقول لقد كتب توفيق الحكيم كتابه "غياب الوعى" بعد هزيمة ١٩٦٧ فماذا كتب زكى نجيب؟، وأحيانًا اعتذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوى قائلاً: العسكريون حمقى ومن الحماقة أن تتحامق على الحمقى!

أما السؤال الثانى فكان يتعلق بتصورى لسمات الشخص الذى يجدد الفكر العربى فأجبت أن يكون أزهريًا حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إحدى الجامعات الأوروبية وأن تلتقى وتتلاقح فيه الثقافتان العربية الإسلامية والأوروبية الغربية.

لقد كان فى ذهنى آنذاك رفاعة رافع الطهطاوى فى القرن التاسع عشر ثم محمد إقبال فى القرن العشرين، والأخير تلقى تعليمه الدينى فى لاهور ثم الماجستير من انجلترا والدكتوراه من ألمانيا، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الدينى على نحو جمع حوله مسلمى الهند.

أن فى كل حضارة ناهضة محورًا مركزيًا عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة، وإن الدين هو المحور المركزى للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر فى مظهر يبدو بعيدًا كل البعد عن الدين كالفن كما لاحظ ذلك شبنجلر، فجاء التعبير الفنى فى الحضارة الإسلامية ممثلا فى الزخرفة: خطوط مجرده لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبيه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامى من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعبادة الأوثان كما يقال، وإنما لما فى النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامى.

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين، فلنا أن نتساءل ولم تجلت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية فى اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى بسبب من الدين، ويشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد وجه تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فأنى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدنى بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديمًا بتأثير من أرسطو أن لا تغير فى

الجوهر وإنما فى الأعراض فقط، وهو اعتقاد تعذر معه إمكان قيام علم الكيمياء فى الحضارة الإغريقية، أما فى الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن: الأول "انبثاق الضد عن الضد". "يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى"، "من بين فرث ودم لبنا خالصًا سائغًا للشاربين" .. أى من شوائب وقاذورات المعدة والتى تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافى، وفى مجال الفقه تستخرج الخمر المسكره الحرام من العنب غير المسكر الحلال، ومن روث البهائم تستخلص الأسمدة، والمسك الطاهر زكى الرائحة إنما هو بعض دم الغزال، أما المبدأ الثانى المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر بن حيان: إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافا كيفيا وإنما هو كميا راجعًا إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفيًا لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد.

أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزى، ولكن الدكتور زكى نجيب لم يشر إلى أدنى دور له مع أنه جوهر الأصالة، فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضى فى الحاضر كما أراده.

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بين دور العلم ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة فى حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، على أنه ما من شك فى أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص فجزاه الله عما قدم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين.

٢- عبد الرحمن بدوى: الفيلسوف المتوحد

-١-

أمر يحيرنى: لماذا أنجبت مصر فى زمننا المعاصر ما لم تصل إليه جميع الدول العربية من المفكرين النابغين؟

أريد أن أتحرر من أى تحيز، ولا أحب أن أكرر مقولة مصطفى كامل: (لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا) فهذه مقولة قالها فى زمن جثم فيه الاستعمار على معظم أرجاء العالم الإسلامى ووجه سهام نقده إلى مصر باعتبارها مهد الحضارة، إن الإنسان ينبغى أن يرضى بما أراده الله له من حيث المنشأ والموطن، وعليه بعد ذلك أن يسعى للتحرر من العوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية إن كانت معوقة لنبوغه. إننا لو استعرضنا أسماء كبار أساتذة الفلسفة فى العالم العربى فى القرن العشرين فلن نجد من يطاول زكى نجيب وعبد الرحمن بدوى.

هل أقول مقولة الصديق عبد الغفار مكاوى: مصر ولادة أى ولود، ولكن ذلك لا يفسر الأمر إلا بأنها إرادة الأقدار" يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما". فلا فضل لأم البنين فيما أنجبته، كما لا ينبغى أن تتحمل العقيم أدنى قدر من الزراية.

هل نرد الأمر إلى عبقرية المكان كما فعل جمال حمدان فنقول باجتماع موقع جغرافى أمثل مع موضع طبيعى مثالى فى تناسب وتوازن، ربما، وإن كانت عنده قد تفسر ذيوع الشهرة وعلو الصيت، فربما كان الشوكانى أغزر إنتاجا وأعمق فكرا من الشيخ محمد عبده، ولكن الأول لم يبلغ حيث الأخير ولا شهرته، ولكن الأمر بالنسبة لزكى نجيب وعبد الرحمن بدوى ليس كذلك إن قارنهما بسواهما من أساتذة الفلسفة فى العالم العربى، ولكنها العبقرية الحقة فى نموذجين فريدين.

وقد أضاف العقاد إلى التساؤل بعدا آخر في حديثه عن الشيخ محمد عِبده[1] حين أشار إلى أن معظم مفكرينا نشأوا في الريف ثم كان ظهورهم ونبوغهم في المدينة، وهو أمر يصدق تمامًا على الاثنين، فما عسى أن يكون ذلك التفاعل بين الريف والمدينة في نبوغ النابغين وظهور المفكرين؟ لست أدري؟ هذه مقدمة كان لابد منها قبل الحديث عن عبد الرحمن بدوى الذى أغنانا عن التنقيب عن سيرته بما كتبه عن نفسه في موسوعته الفلسفية التي انفرد بتأليفها، وفيها يتبين أنه ألف أكثر من مائة وعشرين كتابًا حتى عام ١٩٨٤ إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات الدولية بالعربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والأسبانية.

وقد يظن من يسمع هذا عنه أنه تفرغ تماما للفلسفة كما تفرغ جمال حمدان جغرافيا، وأنه لم يشغل نفسه بشئ سوى العلم، غير أن من يعرفه في شبابه، ومن اطلع على سيرته يعرف أنه خاض في السياسة وأنه كان عضوا في حزب مصر الفتاة (من ١٩٣٨ – ١٩٤٠) ثم عضوًا في اللجنة العليا للحزب الوطني (من ١٩٤٤ – ١٩٥٢) (صـ ٢٩٦ من المجلد الأول من موسوعة الفلسفة) وأنه اختير عضوًا في لجنة الدستور التي كلفت في يناير ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر .. وأنه أسهم خصوصًا في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات، وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس ١٩٥٤ ثم يعلق قائلاً: ولكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم، ووضعوا بدلا منه دستور ١٩٥٦ الذى صادر الحريات وكان مسندًا للطغيان الذى استقر بعد ذلك لعدة سنوات (نفس الصفحة السابقة)، ولنا على هذه الفترة من اشتغاله بالسياسة ملاحظتان:

الملاحظة الأولى:

تتعلق بانضمامه إلى حزبين عرفًا بالتطرف الوطني – إن صح هذا التعبير – فهل كان ذلك إيمانا منه بالعبارة التي أوردها في كتابه عن رابعة العدوية: إن

---

[1] عباس محمود العقاد: الشيخ محمد عبده (مجموعة أعلام العرب).

الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ[٢].

الملاحظة الثانية:

إن استقرار الطغيان – الذى أشار إليه – أدى إلى تفرغه التام للعلم، تماما كما أدى استيلاء معاوية على السلطة أدى إلى أن طلق نفر من المعتزلة السياسيين السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة – كما ورد فى تفسير نشأة المعتزلة، ويعلق الدكتور على النشار على هذه الرواية بقوله: كثيرا ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة .. اعتكاف على العلم[٣]..

وقد جعله تكوينه الفكرى جامعا بين الأصالة والمعاصرة، الأصالة حين تتلمذ على الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى يصفه بأنه كان مثالا كاملا للإنسان نبالة نفس ومكارم أخلاق كما كان عالما بالعلوم الإسلامية ...، والمعاصرة حين تلقى العلم على يدى نخبة من كبار أساتذة الفلسفة الفرنسيين على رأسهم لالاند.

ولكن هل كان بدوى مائلا إلى نهج المستشرقين فى ميدان الدراسات الإسلامية وعلى رأسهم باول كراوس، إنه يشير إلى أن لكراوس اليد الطولى فى توجهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجى الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، فضلا عن أنه فى ترجماته لدراسات المستشرقين لا يلجأ إطلاقا إلى التعقيب عليها من منظور إسلامى كما فعل الدكتور عبد الهادى أبو ريده رحمه الله، ولكن من الخطأ أن يؤخذ ذلك عليه أو أن يتهم بضعف عقيدته، إذ كان ذلك هو منهجه فى كتب التراث، إن يقدم النص فى أمانة وموضوعية يستوى عنده أن يكون حديثه عن المعتزلة أو الأشاعرة أو الإسماعيلية، اللهم إلا إذا كان النص يثير لديه الشكوك.

---

[٢] عبد الرحمن بدوى: شهيدة العشق الإلهى ص١٧ الطبعة الثانية ١٩٦٢.

[٣] الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

لعل فى حديث فريد الدين العطار فيما نقله عن رابعة العدوية والذى وصف ما يرويه بأنها أساطير، إذ الأمر هنا لا يتعلق بالعقيدة وإنما بالحقيقة المجردة التى يرى بأنها أولى بالاتباع وفقًا لمنهجه، فهو يرى أنه لا يكتب للمسلم بخاصة وإنما للمثقف بعامة.

ومن ناحية أخرى ليس من بين مؤلفاته باللغة العربية كتاب له طابع أيديولوجى على خلاف الأمر لدى زكى نجيب الذى تعد معظم مؤلفاته منذ الستينيات متعلقة بمشكلة الأصالة والمعاصرة حيث لجأ إلى دراسة نقدية لتراثنا الفكرى، والمنهجان فى رأيى متكاملان ومطلوبان.

وبصفتى مشتغلا بالفلسفة الإسلامية فإننى أقرر أنه بالرغم من أن عبد الرحمن بدوى كان موسوعة كاملة فى مختلف فروع الفلسفة مؤلفًا ومترجمًا من عدة لغات أوربية فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لا يجارى، ما كتبه فى غيرها كان يمكن أن يقوم به غيره تأليفًا أو ترجمة، أما ما قام به فى نطاق الإسلاميات وبخاصة تحقيقاته على محطوطات فإنه ينوء به فريق كامل من المشتغلين بها، ولا يقدر على ذلك غير عبد الرحمن بدوى، هذه بعض ما كتبه فيها تأليفًا أو ترجمة أو تحقيقًا:-

١- من تاريخ الإلحاد فى الإسلام

٢- أرسطو عند العرب

٣- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى

٤- شخصيات قلقة فى الإسلام

٥- منطق أرسطو

٦- رابعة العدوية

٧- شطحات الصوفية

٨- منطق أرسطو (الجزء الثانى)

٩- روح الحضارة العربية

١٠- الإشارات الإلهية للتوحيدى

١١- الإنسان الكامل فى الإسلام

١٢- منطق ارسطو (الجزء الثالث)

١٣- الحكمة الخالدة لمسكويه

١٤- فن الشعر لأرسطو

١٥- البرهان من الشفاء لابن سينا

١٦- عيون الحكمة لابن سينا

١٧- فى النفس لأرسطو

١٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام

١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب

٢٠- أفلوطين عند العرب

٢١- مختار الحكم للبشر بن فاتك

٢٢- الخوارج والشيعة لفلهاوزن

٢٣- الخطابة لأرسطو طاليس

٢٤- تلخيص الخطابة لابن رشد

٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية

٢٦- مؤلفات الغزالى

٢٧- مؤلفات ابن خلدون

٢٨- فضائح الباطنية

٢٩- دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى

٣٠- رسائل ابن سبعين

٣١- فن الشعر لابن سينا

٣٢- ابن عربى لاسين بلاثيوس

٣٣- الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى

٣٤- مذاهب الإسلاميين

٣٥- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية

٣٦- التعليقات لابن سينا

٣٧- رسائل الكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى

٣٨- مذاهب الإسلاميين جـ٢

٣٩- أفلاطون فى الإسلام

٤٠- صوان الحكمة لأبى سليمان السجستانى

٤١- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى

٤٢- دراسات ونصوص محققه فى تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب

وترجمة عن الفرنسية:-

1- La Transmission de La philosophie grecque au monde arabe.
2- Philosophie et thèologie de L'Islam a`L'epoque Classique.
3- Histoire de La philosophie en Islam 2vols.
4- Quelques Figures et thèmes de la philosophie Islamique

فضلا عما كتبه عن بعض مفكرى الإسلام فى كتاب:

History of Muslim philosophy.

هذا ما كتبه فى الفلسفة الإسلامية حتى ١٩٨٤ نقلا عن سيرته الذاتية فى موسوعة الفلسفة التى صدرت ١٩٨٤.

أنه حقا من فضل الله علينا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية أن ظهر عبد الرحمن بدوى، نمط فريد من الأساتذة والمفكرين يتعذر أن يكون له مثيل.

منذ سعدت بالعمل مع أستاذى الدكتور عبد الرحمن بدوى أربع سنوات من أواخر عام ١٩٦٩ إلى صيف ١٩٧٣ فى ليبيا، وما من أحد يسمع منى ذلك إلا ويقول وكيف تعاملت معه، فالانطباع السائد عنه إنه متجهم مترفع عن صحبة الناس وإنك إن اقتربت منه فقد تمسك سخريته اللاذعة دون مناسبة، وحقيقة الأمر إنها غلالة رقيقة يخفى بها عبد الرحمن بدوى حقيقة مشاعره وخصاله التى تماثل خصال جماعة الملامتية، تلك الطائفة من الصوفية التى قيل عنها إنها كانت تظهر شرا

وتضمر خيرا وتحرص على أن يلومها الناس، اهتك عنه تلك الغلالة الرقيقة من التجهم والترفع، حينئذ سينفجر لك ينبوعا من العلم في شتى جوانب المعرفة.

قد تعرفون عن عبد الرحمن بدوى إنه شاعر وأديب، كان الشعراء فى ليبيا يدعونه إلى مجالسهم ليثقفهم فى علم العروض والأوزان والقافية، بل كان أساتذة اللغة العربية من دار العلوم يسألونه في مشكلات لغوية في صميم علوم اللغة وفقهها.

ويذكرني عبد الرحمن بدوى[*] وما عاناه من أيام سيئة في آخر مقامه بليبيا، وقد تعرض للاعتقال ومصادره كتبه واقتحام بيته في حركة همجية بربرية من جانب اللجان الشعبية على أثر وشاية خسيسة يذكرني بما وقع للغزالي الذى يروى عنه أنه تعرض لعصابة من قطاع الطرق فى طريقه إلى الحجاز، وبعد أن سلبته ما يملك اندفع إلى رئيس العصابة قائلا: خذ متاعي ومالي ولكن دع لي هذه الكراريس التي فيها العلم الذى أفنيت فيه عمرى، فما كان رئيس العصابة إلا أن ضربه على رأسه قائلا: كيف أنت عالم إذا لم يكن العلم في رأسك، يقول الغزالي: فأكبت على نفسي بعدها أن أحفظ كل كتاب يقع تحت يدى حتى لا يسلبني العلم قاطع طريق، أقول: كان بدوى أشد حرصا من الغزالي فقد استوعب قبل مصادرة كتبه – وقد كانت تملأ كل جوانب شقته –، ومن ثم لا تجد انقطاعا فى التأليف بين سنتي ١٩٧٣، ١٩٧٤ وإنما تواصل وعطاء، فإن له ذاكرة يغبط عليها مكنته من معرفة اللغات الأوروبية التي يعرفها وقد أضاف إليها الفارسية حين انتدب للتدريس في إيران عام ١٩٧٤ كما مكنته أن يستوعب كل ما يعى من معارف متنوعة في شتى العلوم.

– ٢ –

وصف عبد الرحمن بدوى كتابه: مذاهب الإسلاميين بالقول كتاب يشتمل على أعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الفكرى الإسلامي من ناحية أخرى ونتج عن هذا

[*] يذكر اسمه على أغلفة كتبه مجردا من لقبه العلمي "دكتور" وذلك لأن المفكرين قد بلغوا مرحلة تجاوزوا فيها بكثير هذا اللقب.

التأثير المزدوج مركب فكرى خاص امتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية فى تاريخ الإنسانية، ومن هنا فإن من الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا فى الفكر العالمى.

١- يقع الكتاب فى مجلدين كبيرين يقع المجلد الأول فى ٧٥٠ صفحة، وقد صدرت طبعته الأولى عن دار العلم للملايين فى بيروت فى يناير ١٩٧١ عن المعتزلة والأشاعرة، وقد تناول فيه الأصول الخمسة لدى المعتزلة ثم أهم الشخصيات كواصل بن عطاء وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ثم أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم عارضا لجليل الكلام أو بالأحرى الإلهيات ثم دقيقه أو الطبيعيات وقد استغرق هذا الجزء ٤٨٥ صفحة، ولما كان أعلام المعتزلة كانوا من البصريين فإنه لم يفرد لمعتزلة بغداد مكانا فى كتابه.

ثم انتقل إلى أعلام الأشاعرة بدءا بمن تنسب الفرقة إليه وهو أبو الحسن الأشعرى ثم الباقلانى والبغدادى والجوينى، ويقع حديثه عنهم فى ٢٦٠ صفحة.

ولما لم يكن للأشاعرة آراء متميزة فى دقيق الكلام فإنه لم يلتزم بتصنيفه السالف بصدد المعتزلة من تقسيم الكلام إلى جليل ودقيق حيث طغت موضوعات أخرى كنظرية الكسب لدى الأشعرى ونظرية الإمامة لدى الباقلانى ثم تحديد الأصول التى اجتمع عليها أهل السنة والجماعة لدى البغدادى وأخيرا دخول الأشاعرة معترك الرد على الفلاسفة فى شخص الجوينى.

وهو فى هذا كله يستند إلى كل المصادر المتاحة لا يكاد يفوته منها كتاب وكذلك إلى المراجع الهامة عربية وأجنبية.

ومع أنه يمكن أن يعد كتابه وثائقيا لكثرة ما أورده من نصوص فإنه لا يخلو من تعليقات مفيدة كالرد على من نسبوا حرية الإرادة لدى القدرية والمعتزلة إلى يوحنا الدمشقى أو إلى الأثر المسيحى.

ومع أن من وردت أسماؤهم من أعلام المعتزلة والأشاعرة قد ورد الحديث عنهم فى كتب أخرى فإن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى أكثر شمولا وأوفى بالغرض حيث يعرض لأمور لا أظنها فى كتب غيره، فإن ورد الحديث عن ردود

المعتزلة على المرقونية أو الديصانية أو المانوية فإنه يعطى القارئ فكرة مفصلة عن هذه النحل.

وإن ورد ذكر أن نفقة أبى الحسن الأشعرى كانت سبعة عشر درهما فإنه يوضح للقارئ قيمة هذه العملة بالفضة آنذاك (ص٥٠٣).

وإن ذكر أن عبد القاهر البغدادى عاش فى خراسان، ومع أن الكتاب فى العقائد وليس فى التاريخ السياسى، نحو ما ذكر، فإنه يتوسع فى الحديث عن خراسان (من ص٦٤٨ – ٦٦٠) بحجة أن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين، مع أنها كانت أخصب البلدان الإسلامية بالتيارات الكلامية.

على أن هذا التوسع قد جاء على حساب موضوعات أخرى تفوقها أهمية، فهو لم يشر مثلا إلى معتزلة بغداد، أو بالأحرى لم يفرد لهم مكانا فى كتابه مع أنهم قد أثاروا المشكلات الكلامية التى أحدثت جلبا مثل مشكلة (خلق القرآن)، كما أنه توقف بصدد الأشاعرة عند الجوينى، ومعلوم أن من جاءوا بعده كانوا أشد تأثيرا فى الفكر الإسلامى مثل الغزالى، أو أقوى جدلا مع الفلاسفة مثل الشهرستانى، ولكن الدكتور بدوى توقف حيث كنا نطمع منه إلى مزيد، سواء بالنسبة للمعتزلة أو الأشاعرة، بل إننا كنا نطمع منه عن أن يحدثنا عن فرق إسلامية أخرى كالظاهرية ومذهب السلف، ذلك أن حديثه له مذاق مغاير عما كتبه الآخرون ففيه التزام بالنزاهة التامة فى العرض والحياد فى الرأى وانتهاج المنهج التاريخى الفيلولوجى ومن ثم فقد تحقق الشمول الذى يتعذر أن نجد له مثيلا فى كتاب آخر.

يتبادل الدكتور بدوى فى المجلد الثانى الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، وهذه تمثل تيارات الباطنية الرئيسية، يجمعها كلها تأويل النصوص المقدسة أو شبه المقدسة تأويلا باطنيا يختلف عن المعنى الظاهر ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين المطامع المستترة، إذ ارتبطت هذه الفرق باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة.

يعد الدكتور بدوى هذه التيارات ايديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية. وما الأيديولوجية إلا البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية. وقد رأى الدكتور بدوى التوسع فى تاريخها السياسى الذى يتعذر فهم أفكارها وآرائها دونه.

ويشير الدكتور بدوى إلى اهتمام فريق من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر فضلا عن بعض الكتاب - يقصد اليساريين - بهذه الفرق بأقوى من اهتمامها بمذاهب المعتزلة وأهل السنة، ويصف هذا الاتجاه بأنه حب استطلاع مرضى يحفل بالأفكار الغريبة والمذاهب الشاذة ويمتاز هذا المجلد باعتماده على عدد كبير من مخطوطات لم يسبق نشرها.

وقد انتهج المنهج التاريخى الفيلولوجى - تماما كما فى الجزء الأول - ويفسر اختياره لهذا المنهج بأنه مؤرخ أفكار لا شأن له بالحكم عليها من منظور دينى أو مذهبى حتى لا يحيد عن الموضوعية أو يجانب الأمانة العلمية، فضلا عن أنه ليس من حق فرقة بعينها أن تدعى أنها تملك وحدها الحق أو أنها تمثل الدين الصحيح، وهو فى ذلك محق إذ لم يلزم عن هذه الدعوى إلا اعتقاد كل فرقة أنها وحدها الناجية دون سائر فرق المسلمين.

ويمهد الدكتور بدوى للحديث عن الفرق المذكورة بتقديم التصورات الآتية:-

١- التأويل الباطنى لدى اليهودية والمسيحية دون أن يعنى ذلك حكما بتأثر فرق الباطنية فى الإسلام بها، إذ التأويل الباطنى قائم فى كل دين ص١٥.

٢- لما كان التشيع وبخاصة فكرة تأليه على لدى بعض الغلاة ترد إلى ابن سبأ فقد تتبع أمره وفكره.

٣- وتأليه إنسان إنما يعنى التجسد - تجسد اللاهوت فى الناسوت - كما سترد لدى النصيرية حيث تأليه على أو الدروز حيث تأليه الحاكم بأمر الله وقد اقتضى ذلك الحديث عن عقيدة التجسد.

٤- وتتبع فكرة المهدية منذ نشأتها لدى الكيسانية إلى أن خرجت من نطاق الشيعة المحدود لتصبح معتقدا إسلاميا عاما لدى كثير من فرق المسلمين.

يشرع الدكتور بدوى حديثه عن الإسماعيلية بدعوة القرامطة التى اشتهرت بأمرين بطابعها الاجتماعى من جهة، وبأخذهم الحجر الأسود من مكة من جهة أخرى فيشرح بالتفصيل مراتب دعوتهم ومؤلفاتهم، وقد شغلت هذه الفرقة ما يقرب عن مائة صفحة من الكتاب (من ص٩٢ – ١٨٧) ويعد الفصل الذى عقده الدكتور بدوى عن أعلام الفكر الإسماعيلى وعن آرائهم من أهم فصول الكتاب لنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسماعيلية وقد ذكر ستة عشر شخصا من أعلامهم من أهمهم:- أبو حاتم الرازى وأبو يعقوب السجزى ووحيد الدين الكرمانى والقاضى النعمان وناصر خسرو ذاكرا أهم مؤلفاتهم.

أما آراؤهم فقد قسمها إلى ثلاثة مباحث:-

١- فى الإلهيات

٢- فى النفس الإنسانية

٣- فى الإمامة

ويعقد مقارنة دقيقة بين آراء الإسماعيلية وكل من إخوان الصفا وابن سينا فى الإبداع، ثم موازنة بين عالم الأفلاك وعالم الديانة.

وفى فكر أيديولوجى كان لابد من ذكر الواجبات نحو الأئمة ومفهوم كل من الولاية والمعادلة.

ويؤكد فى الفصل الخاص بالأخرويات رفض الإسماعيلية لعقيدة التناسخ بالرغم من أن معظم عقائدهم يمكن أن ترد إلى مصادر أجنبية، غير أنه لما كان الاعتقاد بالتناسخ يتعارض تماما مع الاعتقاد بأن الثواب والعقاب فى اليوم الآخر فإنهم التزموا بالأصل الإسلامى.

يشغل الفصل الخاص عن أعلام الإسماعيلية من ص١٨٨ – ٢١٥، أما آراؤهم الفلسفية ومعتقداتهم المذهبية فتشغل من ص٢١٩ – ٣١٥.

والتزام الدكتور بدوى بالموضوعية المطلقة دعته إلى استبعاد التعبير المستهجن الذى يطلق على إحدى صور الإسماعيلية وأعنى بذلك الحشاشين، وإنما

يستخدم تعبير: إسماعيلية آلموت، ولما غلب على هذه الطائفة الجانب السياسى والحربى فقد أفرد الدكتور بدوى مكانا لنشاطهم السياسى.

غير أن الذى يهم الباحث فى الفلسفة من طائفة اسماعيلية آلموت أكبر عالم عاش بين ظهرانيهم فترة طويلة وأعنى به نصير الدين الطوسى (ت٦٧٢هـ) فيؤكد أنه كان اثنى عشريا وليس إسماعيليا، ومن ثم لم يتوسع فى الحديث عن كتابه تجريد العقائد والشروح عليه لأنه يحمل طابعا اثنى عشريا.

ولا يجد النصيرية(*) غرابه فى تأليههم عليا فكما تجسد جبريل فى صورة أعرابى ممثلا للخير، وكما تمثل الشيطان فى صورة بشرية ليعمل الشر، ولما لم يكن بعد الرسول من هو أفضل من على، وقد ظهر فى صورتين: صورة بشرية إلى أن خلصه ابن ملجم من صورته الناسوتية، فالنصيرية من أقدم صور غلاة الشيعة، وما زالت قائمة إلى يومنا هذا فى بلاد الشام، ويحبون أن يتسموا باسم العلويين وألا يتم تمييز بينهم وبين سائر فرق الشيعة(**).

وقد ذكر الدكتور بدوى عاداتهم وأعيادهم وتتبع تاريخهم حتى عصرنا الحاضر، ويقع هذا الجزء فى حوالى ٨٠ صفحة (من ص٤٢٥ – ٥٠٦) وقد خصص الدكتور بدوى أكثر من ثلاثمائة صفحة لعرض ديانة الدروز (التوحيد) لا لاشتمالها على أفكار فلسفية أو كلامية وإنما لأنها أكثر العقائد غرابة وشذوذا وتناقضا.

وإذا كان التأليه لازما عن غلو فى التقديس، فليس فى سيرة الحاكم بأمر الله ما يدعو إلى تقديسه أو يبرر تأليهه: شخصية سادية متناقضة شاذة باعثه على السخرية، ينشئ المساجد ويبطل المكوس ويسرف فى الكرم والتعبد وينزل أشد البطش والعقاب باللصوص والغشاشين ويسرف أيضا فى سفك الدماء بالقواد والوزراء والعلماء دون مبرر، لم تأتنا سيرته من الخصوم والأعداء حتى يعد ذلك افتراء عليه، وإنما لن ينكر ذلك دعاته مثل حمزه بن على ومحمد الدرزى. وانعكس ذلك التناقض على

(*) سموا كذلك نسبة إلى نصير غلام الإمام على.

(**) يتشبهون بالشيعة فى الفقه الجعفرى غير أنهم يخالفونهم فى تأليه على وفى الاعتقاد بالتناسخ، وإليهم ينسب رئيس جمهورية سوريا الحالى.

الاتباع، أما عقال المذهب ابتداء بجمال الدين التنوخي (ت٨٨٤هـ) وانتهاء بالشخصية المعاصرة كمال جنبلاط. فشخصيات عرفت بالعلم والزهد والتقشف والعناية بأخبار الأولياء والصالحين وأما العوام أو الجهال فنجد نقض أحكام الشريعة والقول بإسقاط التكاليف.

لقد تركنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بعد قراءة هذا الفصل الطويل عند الدروز في استغراب وعجز عن التفسير أو حتى التبرير ولكن يبدو أن الواقع يشتمل على غرائب تحير عقول المفكرين.

وبعد:

فكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى "مذاهب الإسلاميين" وبخاصة الجزء الثانى كتاب فريد، لا يقوى على تأليفه غير عبد الرحمن بدوى، ليس فحسب للموضوعية والحياد حيث غايته العلم ولا شئ غيره وإنما لاستناده إلى حشد من المؤلفات والمخطوطات التى لا تتاح لأحد غير فيلسوفنا المتوحد "عبد الرحمن بدوى"

جزاه الله عما قدم لنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية جزاء العلماء العاملين المخلصين الصادقين ومتعه بالصحة والعافية والمزيد من العطاء.

-٣-

وتكاتف الجو الخانق الذى يصفه بالفساد[*] فى الجامعة، وملاحقة المباحث له من لجنة تصفية الاقطاع على أن يهجر مصر نهائيا، إذ ما إن وجهت إليه الدعوة للتدريس بجامعة باريس ابتداء من مارس ١٩٦٧ حتى وجد فى هذه الدعوة وسيلة للنجاة من الكابوس الرهيب الذى كان يعيش فى مصر، وغادر مصر نهائيا فى التاسع عشر من شهر فبراير ١٩٦٧[٤].

---

[*] فصل تحت عنوان الانهيار الخلقى والعلمى فى الجامعة ص٣٦٠ من المجلد الأول من سيرة حياتى.

[٤] الجزء الأول ص ٣٨٢ من سيرة حياتى.

وإذا كان المجلد الأول يتضمن آراءه صراحة وفي غير مواربة بكل من لقيهم أو تعامل معهم من المصريين سواء في الجامعة من أساتذته وزملائه أو من السياسيين بدءا برئيس الجمهورية وانتهاء من لقيهم وتعامل معهم من الوزراء والسفراء.

فإن المجلد الثاني يتضمن آراءه في الأحداث والشخصيات التي لقيها سواء في فرنسا أو في الدول التي زارها.

على أنه من الغبن أن نظن أن كتابه يتعلق بسيرة ذاتية، إذ تغلب عليه روح العلم فينتقل إلى "معلم" يشرح في استفاضة المذاهب والتيارات الفكرية في البلد الذي زاره، أو أقام فيه، فإقامته في ليبيا أتاحت له فرصة للحديث عن الطرق الصوفية – وأهمها السنوسية – بل وعن تاريخ ليبيا وعن اللهجات الليبية، وإن سافر إلى إيطاليا وزار الفاتيكان كانت فرصة للحديث عن الحوار بين الإسلام والمسيحية أو الكاثوليكية على وجه الخصوص، وربما من المفيد أن نذكر رأيه إذ يقول إنه نوع من حوار الصم، لأنه لا يمكن التغلب على الخلافات الجوهريةالتي تفرق بين هذين الدينين:

١- فمن المستحيل على المسلم أن يعتقد أن يسوع المسيح إله وابن إله.

٢- ومن المستحيل على المسلم أن يعتقد بعقيدة التثليث، وإن الله ثالث ثلاثة: الأب والابن وروح القدس.

٣- ومن المستحيل على المسلم – وإلا فقد تماما سبب وجود الإسلام – أن يقول بما تقول به الكنيسة: أن (لا توجد حقيقة خارج الكنيسة) (ولا نجاة خارج الكنيسة) وما دامت هذه هي العقائد الجوهرية في المسيحية فكيف يمكن التوفيق أو التفاهم بين المسيحية والإسلام من حيث العقيدة، أنه سيكون توفيقا بين نقائض[٥].

---

[٥] المرجع السابق جـ١ ص١٧٩.

أما دعوة الحوار من تنمية العدالة الاجتماعية والسلام والحرية، فهذه دعوة إنسانية عامة يدعو لها المفكرون.

وإن أتيحت له فرصة حضور مؤتمر مثل مؤتمر أبى ريحان البيرونى فى طهران فى سبتمبر ١٩٧٣(*) كانت فرصة لا لمجرد الحديث عن رحلته ومن لقيه، وإنما للحديث عن التاريخ الحديث لإيران، وعن المذهب الشيعى الاثنى عشرى وأهم علمائه وعن المجددين منهم وعن المدارس الدينية وعن الأعياد أو المواسم، بل وعن أهم مفكرى الشيعة والصوفية منهم خلال العصور مثل حافظ الشيرازى وملا صدرى وهو يحدثك فى ذلك كله حديث العالم المدقق.

-٤-

دفاع عن الإسلام وعن النبى محمد

على أن التزام عبد الرحمن بدوى بالموضوعية والحياد فى عرضه لموضوعات وشخصيات الفلسفة الإسلامية، لا تعنى إطلاقا السلبية واعتزال التيارات الفكرية، أنه بعد أن استقر به المقام فى فرنسا، وقد وجد الإسلام مستهدفا من قبل الغرب لا لشئ إلا إثارة لعداء قديم منذ العصور الوسطى واستمر حتى العصر الحديث، انطلق من تتلمذ على المستشرقين ونشر كثيرا من دراساتهم فى الإسلام، انطلق انطلاق الفارس - تلميذ مصطفى عبد الرازق - وترجحت إسلاميته ليؤلف بالفرنسية كتابين، يدافع فى أولهما عن القرآن الكريم ضد منتقديه، ويدفع فى الثانى تلك الحملة المسعورة ضد نبى الإسلام.

(*) استدراك: لم تكن زيارته لإيران لمجرد حضور مؤتمر وإنما قام بالتدريس فيها سنة كاملة (أو تسعة أشهر) اتقن فيها اللغة الفارسية، وقام بتحقيق عدد من المخطوطات: (المجلد الثانى: ص٣٧٩ - ٣٨٢).

صدر الكتاب الأول تحت عنوان: دفاع عن القرآن ضد منتقديه[6] Defense du Corãn Contre ses Critiques، عام ١٩٨٩، ثم صدر الكتاب الثانى فى العام التالى تحت عنوان: دفاع عن حياة النبى محمد ضد المنتقصين لقدره La vie du prophete Muhammed Contre ses detracteurs، وأتبعها بكتاب ثالث للرد على فولتير وهردر وجيبون وهيجل فى تصورهم للإسلام L'Islam vu par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

وذلك ليصحح الفكر المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين، وليبين لهم الحقائق التاريخية التى أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها وحجب عن عيونهم جهلهم بتاريخ الإسلام.

وقد بين بدوى فى كتابه الدفاع عن القرآن أن كون القرآن الكتاب الأساسى للإسلام جعله هدفا رئيسيا لهجوم كل من كتب ضد الشرق بعامة والإسلام بخاصة بدءا من يوحنا الدمشقى (حوالى ٦٥٠ - ٧٥٠م)، ومرورا بكتاب الدولة البيزنطية باللغات اليونانية والسريانية فضلا عن العربية.

وبعد سقوط القسطنطينية فى أيدى العثمانيين عام ١٤٥٣م تولت الكنيسة الكاثوليكية فى روما الأمر باللغة اللاتينية، فضلا عن عدد من الآباء الدومنيكان والجزويت، وبين كيف أن هذه الانتقادات مليئة بالأخطاء الفادحة والمجادلات الساذجة.

وفى العصر الحديث، وإن حاول المستشرقون إبداء الموضوعية فى كتاباتهم فإنه استمرت الأخطاء لجهلهم باللغة العربية ولضحالة معلوماتهم فضلا عن حقدهم الذى ورثوه على الإسلام، وقد تداولوا هذه الأكاذيب فيما بينهم.

---

(٦) مقال د. عطية القوصى فى العدد التذكارى الصادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بعنوان: بدوى والتوجه الإسلامى المعاصر من ص٢٣٧ - ٢٥٣.

ثم تعرض بدوى لأهم القضايا التى بحثها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين مستندا إلى الوثائق لكشف القناع عن الضلال الذى أضلوا به الأوربيين وغيرهم.

وفى مقدمة كتابه: دفاع عن النبى محمد عبر عن مدى خيبة أمله إزاء بعض المستشرقين الذين كان يكن لهم احتراما لما سبق أن كتبوه فى الأدب والفلسفة والدراسات الإسلامية وفضح زيفهم فى تظاهرهم بالموضوعية والتوثيق العلمى بينما هم متعصبون لمعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم القومية والعرقية.

كان النبى محمد فى تصور "دانتى" فى روايته "الجحيم" كافرا زنديقا، بل حتى فلاسفة كبار مثل ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وروجر بيكون، كذلك لدى الفلاسفة المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون وبسكال واسبينوزا وهيجل، كل ذلك تحت تأثير الراهب المنشق سرجيوس بحيرى من أن الإسلام ليس إلا هرطقة مسيحية وأن محمدا منشق عن الكنيسة المسيحية.

ومع ذلك لم يعدم الإسلام والرسول من مفكرين كشفوا زيف الأباطيل من أمثال أدريان ريلان Adrien Reland (ت: ١٧١٨م) ثم ارنست رينان Renan فى أواخر القرن التاسع عشر، فيرد الأول على اتهام النبى محمد بتعدد الزوجات بأن الشريعة اليهودية نفسها تسمح بذلك وأن النبى داود كانت له مائة زوجة غير المحظيات وأن النبى سليمان كانت له سبعمائة زوجة وثلاثمائة محظية.

ويشير رينان إلى أن الإسلام قد أعطى المرأة حقها فى الميراث لأول مرة فى التاريخ، ويدفع جدوى اتهام بعض المستشرقين أن النبى كان مصابا بالهيستريا والصرع، لأن المصاب بذلك لا يستطيع الثبات ولا المثابرة ولا القدرة على القول أو العمل بينما تشير كتب السيرة إلى تكامل شخصية محمد وعلى ثباته وجلده وصلابته فى مواجهة الصعاب[٧].

---

[٧] المرجع السابق ص٢٤٤.

ويعد الدكتور بدوى إذا مد الله فى عمره أن يكتب دراسة وافية عن السيرة النبوية. وأضم صوتى إلى صوت كاتب المقال الدكتور عطية القوصى بالدعاء أن يمد الله فى عمر هذا العالم الكبير وأن ينفع الإسلام والمسلمين بكتاباته القيمة ودفاعاته بعد أن قيضه الله ليكون داعية الإسلام ومدافعا عنه وعن نبى الإسلام وكتاب الإسلام المقدس، وهو يعيش ما تبقى له من العمر وسط جو الغرب المعادى للإسلام والمسلمين[٨].

---

[٨] المرجع السابق ص٢٥٣.

حوار مع صديق العمر
عاطف العراقى
رائدا للفكر العقلى التنويرى

للحديث عن فكر عاطف العراقى وشخصيته أصنف مقالتى عنه إلى الجوانب الآتية:

الجانب الأول:

- عاطف العراقى بوصفه أستاذا للفلسفة الإسلامية أو العربية كما يسميها، ويندرج تحت هذا الجانب النقاط الآتية:

الجانب الثانى:

- عاطف العراقى بوصفه مفكرا.

أ - تنويريا.

ب- داعيا إلى الحوار بين الحضارات.

جـ- داعيا إلى التقارب بين الأديان.

الجانب الثالث:

- شخصيته.

أ - وفيا لأساتذة الفلسفة السابقين.

ب- مناضلا من أجل إحقاق الحق.

الجانب الأول: عاطف العراقى بوصفه أستاذا للفلسفة الإسلامية - أو العربية -

أ - عربية أم إسلامية:

بدأ الجدل حول التسمية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد أثاره بعض "الشوام" لأسباب قومية تتعلق بمعارضة الدولة العثمانية باعتبارها ممثلة للخلافة الإسلامية، ثم تبنى هذه التسمية - عربية - حزب البعث لأسباب سياسية.

ومن الغريب أن المستشرقين أنفسهم، لم يطلقوا تسميتها بالعربية، ولحل هذا الإشكال موضوعيا علينا أن نتبين مفهوم كل قسم من أقسامها.

أ - علم الكلام: وتعريفه الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، وهو يناظر اللاهوت في كل دين، والترجمة الإنجليزية تدل على ذلك Islamic Theology أي علم الإلهيات الإسلامي.

ب- التصوف: وهو الجانب الروحي في مقابل الشعائر والعقائد، وهو بدوره يناظر التصوف المسيحي أو اليهودي أو البوذي، ذلك أن التصوف ظاهرة عالمية في كل دين، ولا معنى للقول بالتصوف العربي لعدم اقترانه بالقومية أو اللغة.

جـ- فلاسفة الإسلام: القضية الأساسية لديهم منذ الكندي حتى ابن رشد هي التوفيق بين الدين والفلسفة، يدلك على هذا تسمية ابن رشد كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

ولا يحتج في تسميتها بالعربية إن كل هؤلاء من متكلمين أو صوفية أو فلاسفة كانوا يكتبون باللغة العربية، فما ذلك إلا لأنها لغة القرآن الكريم، فالدين - وليس اللغة - هو الأساس في النسبة.

ولا حاجة للاستشهاد في التسمية بمتابعة أساتذتنا من أمثال مصطفى عبد الرازق وكتابة "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" أو عبد الرحمن بدوي وكتابه "مذاهب الإسلاميين".

ب- أما المفاضلة بين هذه المباحث الثلاثة: فإن اقتران علم الكلام بالدين لا يضع من شأنه كفلسفة، على العكس فإن اتهام كثير من المستشرقين لمبحث فلاسفة الإسلام، وإنها فلسفة يونانية بلغة عربية، بعد أن شوهها الفلاسفة وحرفوها بعد أن خلط كثير منهم بين أرسطو وأفلوطين، وإن كان لابد من المفاضلة فإنما يكون ذلك بأمرين:

الأول: مدى ما في هذه الفلسفة من أصالة.

الثاني: مدى ما أسهمت به من دور فكري في الحضارة العربية الإسلامية.

ولبيان ذلك أقول: فى كل حضارة مواطن قوة فى فكرها وتراثها ومواضع ضعف، وعلى مفكرى أية حضارة أن يستشفوا مواطن القوة فى الحضارة التى يقتبسون لينهلوا منها، كما عليهم أن يتبينوا مواضع الضعف فى هذه الحضارة ليعرضوا عنها، تماما كالراعى حين يريد تحسين نسل أبقاره، عليه أن يلتمس لها الفحول من الثيران، فماذا فعل فلاسفة الإسلام؟

إن مواطن القوة فى الفلسفة اليونانية فى مبحث "السياسة" نظرا وعملا، وبخاصة فيما كتبه أرسطو عن "نظم الأثينيين" ثم كتابه الخالد فى "السياسة". وموطن الضعف فى هذه الحضارة، فى تصورهم للدين، ليس لأنهم كانوا وثنيين فحسب، بل فى تصور فلاسفتهم وعلى رأسهم أرسطو لله وصلته بالكون.

إنه لشئ غريب وغير مفهوم أن يعرض فلاسفة الإسلام عن مبحث "السياسة"، وحتى حينما تناولها الفارابى جاء فكرة فيها متهافتا(*)، لم يستفد فيه بشئ مما كتبه أرسطو، ومع أن أرسطو قد صنف السياسة ضمن العلوم العملية، فإن حديث الفارابى جاء نظريا ميتافيزيقيا، فاخطأ حتى فى المنهج.

أخطأ فلاسفة الإسلام إذن حين نهلوا من "إلهيات" اليونان وهى أضعف ما فى الفكر اليونانى، هل كان المسلم فى حاجة أن يدع تصوره للإله، وهو أسمى ما وصلت إليه البشرية فى تصورها للإلهية، ليؤمن أن الله مجرد محرك أول لم يخلق العالم ولا يهمه بل لا يعرف عنه شيئا، وإنما يتجه العالم إليه اتجاه عاشق إلى معشوق؟

فلو أن فلاسفة الإسلام نهلوا من الفكر السياسى اليونانى لأثروا الفكر السياسى الإسلامى، ولقدموا أعظم خدمة للحضارة العربية الإسلامية التى ما زالت تعانى قصورا إلى يومنا هذا فى الفكر السياسى نظرا وتطبيقا.

(*) متهافتا لا لأنه قصر حديثه على الحاكم الفيلسوف، ولا لأنه أضفى عليه قداسة مفتعلة، ولا لأنه أخطأ فى المنهج، وإنما حتى وهو المنطقى لم يراع أسس التصنيف فى تصنيفه للمدن الجاهلة.

وإنما تتعثر الحضارات حينما يعجز المفكرون فيها أن يستشفوا روح حضارتهم وروح الحضارات الأخرى، فيميزوا بين ما ينبغى أن يقتبس لأنه إرث أو تراث للإنسانية جمعاء، وما ينبغى أن يهجر لأنه إما هزيل وإما طابع خاص لتلك الحضارة.

وبعد: لماذا انهارت الفلسفة المشائية بعد ابن رشد؟ ما كان ذلك بسبب ما كاله لها الغزالى من لكمات، وإنما لأن الفلاسفة المشائين فى الإسلام "لقحوا" الفكر الإسلامى بـ "جينات" هزيلة ضعيفة لم تقو على العيش أو البقاء(*).

جـ- هل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب؟

وسواء انقضى أجل الفلسفة تحت تأثير ما كاله لها الغزالى، أو أنها انتهت "قضاء وقدرا" لضعف "الجينات" التى تمكنها من البقاء أو الخلود، لضعف "جينات" الأب، كما أسلفنا، فإن رأى الدكتور عاطف بانتهاء الفلسفة بابن رشد إنما يصدق فقط على الفلسفة المشائية.

أما الفلسفة الإشراقية حيث قام التصوف بدور الطبيب المنقذ، فقد تابعت مسيرتها متجاوزة منهج ابن رشد والفلاسفة المشائين مارة بالسهرودى (المقتول ٥٨٦هـ) – أى بعد قرن واحد من إعلان الغزالى "تهافت الفلاسفة"، ثم انساب الإشراق فى فلسفة الأبهرى (ت٦٦٣هـ) ونصير الدين الطوسى (ت٦٧٢هـ) والشهرزورى (٦٨٧هـ) ثم بهاء الدين العاملى (ت١٠٣٠هـ) وملا صدر الدين الشيرازى (ت١٠٥٠هـ – ١٦٥٠م، سنة وفاة ديكارت) أى بقيت الفلسفة الإسلامية أو بالأحرى الإشراقية إلى مطلع العصر الحديث.

لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التى كادت تكون فيها نهايتها، وأفصحت حكمة الإشراق ألا مجال لخصومه أو لمصالحه مفتعلة بين "الشريعة

(*) وزاد الطين بله أن الفلاسفة السابقين على ابن رشد لم يميزوا بين أرسطو وأفلوطين الذى يمثل طور الشيخوخة – إن لم يكن الاحتضار – فى الفلسفة اليونانية، فتولدت نظريتهم فى الفيض التى هبطت بالإله أو الواحد إلى درك سلبته فيه كل إرادة، وأرادوا أن يجعلوها بديلا عن عقيدة الخلق الإسلامية حيث الإله "فعال لما يريد"!

والحكمة" على حساب الدين(**)، وإنما على أهل النظر من الفلاسفة أن يتوجوا أبحاثهم في الحقائق الإلهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق، وبذلك كتب للفلسفة البقاء عدة قرون بعد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ).

الجانب الثاني: عاطف العراقي مفكرا.

أ – تنويريا:

علمنا أستاذنا الدكتور زكي نجيب – الذي يعتز عاطف العراقي بالانتماء إليه، ويعد نفسه امتدادا له – تحديد معاني الألفاظ، فما الذي يفيده لفظ "التنوير"؟

اتجاه فلسفي ساد في القرن الثامن عشر، ويتميز بثلاثة ملامح أساسية:–

الأول: الاعتداد بالعقل لتستنير العقول وتتخلص من ظلمات الجهل والخرافة، هذا جانبه الفكري.

الثاني: الاستفادة من التقدم العلمي نتيجة تطبيق مناهج العلوم الرياضية والطبيعية، الأمر الذي أتاح للعالم أو الباحث ما ينبغي أن يتبعه من أجل التقدم العلمي، وهذا هو مفهوم التقدم، سمة هذا العصر في أوروبا.

الثالث: حق الإنسان في الحرية والمساواة والتخلص من الاستعباد السياسي والتحيز الديني أو الطبقي، وهذا هو جانبه الحضاري.

هذه خلاصة مفهوم "التنوير"(*)، ومع أن الأمر يتعلق بفترة زمنية في الحضارة الأوروبية، فإنه لا حرج من اقتباسه، وهذا ما يعنيه عاطف العراقي من "التنوير".

(**) حتى لا يتهم خصوم ابن رشد بالرجعية في الإسلام، فإن التيار المعادي للرشدية قد ظهر أيضا في أوروبا سواء في اليهودية أو المسيحية، إذ لا يجوز التضحية بعقائد الخلق والوحي والخلود، واتخذ هذا الاتجاه بدوره طابعا إشراقيا لما في طبيعة المسيحية من نزعة صوفية، واتهم ابن رشد بأنه يبطن القول بازدواج الحقيقة أي معارضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية.

(*) يرجع إلى مقال الدكتور عبد الغفار مكاوي في العدد التذكاري عن الدكتور زكي نجيب (فيلسوفا وأديبا ومعلما) بعنوان: ما التنوير؟ من ص٢٧٧ ويتضمن ترجمة لمقال لكانط: إجابة

غير أن "مندلسون" (ت: ١٧٧٦م) ثاني اثنين إلى جانب كانط أجابا على مفهوم التنوير، عقب الدعوة إلى الزواج المدني بديلا عن الزواج الديني الذى تباركه الكنيسة، ومن ثم كانت معارضة رجال الدين فى أوروبا للتنوير، حذر مندلسون من سوء استخدام اللفظ، ومن الإسراف في الاعتداد بالعقل على حساب الجوانب الأخرى في الإنسان، مما يلزم عنه إضعاف الحس الخلقي فضلا عن الأنانية والكفر، يقول مندلسون: كلما زاد الشئ نبلا زادت بشاعة فساده وتحلله ...، الأمر الذى يؤدى إلى ضعف الشعور الأخلاقي وإلى التصلب والأنانية والكفر والفوضى، كما أن إساءة استخدام الحضارة يفضى إلى الترف والنفاق والطراوة والخرافة والعبودية[*].

ومن اللوازم السيئة لاستخدام اللفظ اعتبار العصر الوسيط عصر ظلمات بسبب من الدين، والمقابلة بينه وبين القرن الثامن عشر مقابلة الظلام بالنور، ولست بصدد الدفاع عن الحضارة الأوروبية فى ذلك العصر، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن كبار مؤرخي الفلسفة الأوروبية من أمثال جيلسون وبرييه فضلا عن أستاذنا يوسف كرم لم يستخدموا تعبير الظلمات فى وصف ذلك العصر، بل سماها الأخير بالفلسفة المدرسية حيث كانت الفلسفة تدرس فى المدارس، بل وفى ذلك العصر أنشئت الجامعات فى أوروبا، وإنه إذا كان هناك جهل وظلام فبسبب غارات البرابرة التى نشرت الخراب والدمار، بل إن المدنية الحديثة منحدرة عن ذلك العصر[٩].

وإذا كان القول بمقابلة العصر الوسيط بالقرن الثامن عشر مقابلة بين الظلام والنور أمرا منكرا، فإن قياس ذلك على الحضارة الإسلامية لهو أشد نكرا، إذ كانت هذه الحقبة أكثر الفترات ازدهارا فى شتى مظاهر الفكر والحضارة التى نهض بها فى الأغلب فقهاء وعلماء دين، لا فى العلوم الدينية فحسب، بل كذلك فى العلوم

السؤال: ما التنوير؟ وكذلك صفاء عبد السلام جعفر: فى فلسفة الحضارة ص١٣٩ دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٩م.

[*] المرجع السابق من مقال الدكتور عبد الغفار – ص٢٨٠.

[٩] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط من ص٣ – ٦ دار المعارف ١٩٥٧م.

المدنية، فابن النفيس مكتشف الدورة الدموية كان فقيها شافعيا، كما أن ابن رشد الفيلسوف - الذى يعتز به عاطف العراقى - هو فقيه قرطبة، أما ابن خلدون - الذى اعترف بفضله فى تأسيس كل من علم الاجتماع وفلسفة التاريخ - فقد كان قاضى قضاة المالكية.

وإذا كان أحد لا يمارى فى ازدهار الحضارة الإسلامية عقب ظهور الإسلام، ولا عن دور الفقهاء وعلماء الدين فى هذه الحضارة، فإنه حتى فى مطلع النهضة العربية المعاصرة كان "للمشايخ" دور كبير فى تجديد الفكر الإسلامى، ففى كتاب فتحى رضوان: (دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث) أسماء عمر مكرم ورفاعة رافع الطهطاوى، ومحمد عبده وعلى يوسف وعبد العزيز جاويش ومصطفى لطفى المنفلوطى، ويقول: يحسب أكثر الناس أن تاريخ مصر المعاصر صاغته أيدى رجال طلبوا العلم فى المدارس المدنيه، وأنهم كانوا علمانيين، لا ينتسبون إلى معاهد العلم الدينى، إنه إذا تأمل الإنسان فى تاريخ مصر الحديث ظهرت له حقيقة غريبة، وهى أن مصر الحديثة صاغها وصورها وألهمها بالفكر .. ورسم لها طريق النهضة شيوخ لم يتخلوا عن العمامة ولا عن الجبة والقفطان .. وإن هؤلاء كانوا قادة حركات تجديد ورواد حركات تحرير وطليعة عهد جديد .. وإنهم ثاروا وتمردوا، وأنهم اصطدموا بقوى أكبر منهم، ولكنهم لم يتزلزلوا ولم يتخلوا عن رسالتهم[10].

ولا أظن أن عاطف العراقى يعارض شيئا من ذلك، كيف وقد أصدر كتبا تذكارية اعترافا منه بفضل بعضهم كجمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فضلا عن إشرافه على رسالة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق ومدرسته.

وإنما جاء اتهام الإسلاميين بالرجعية والطعن فى الدين من نفر من أشباه المثقفين من أدعياء اليسار، الذين أرادوا أن يبدلوا كلام الله، فإن قال تعالى: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) (البقرة: ٢٥٧) عدوا التدين

---

[10] نقلا عن مقال صافيناز كاظم: من قال: الأزهر سلطة بابوية؟ جريدة الوفد. السبت ٢ فبراير عام ٢٠٠١م - ص١٤.

ظلمات، وإن امتدح الله في سورة الواقعة أصحاب اليمين وذم أصحاب الشمال تباهوا بأنهم يساريون، متوهمين أنهم قادرون على تبديل مفاهيم الألفاظ فكانوا:

كناطح صخرة يوما ليوهنها ... فلم يضرها وأعى قرنه الوعل

والحق يقال إن عاطف العراقي على وعى تام بأن خطر هؤلاء على دعوة التنوير ليس بأقل من خطورة من وصفهم الكندى بضيق الأفق ممن تزيوا بزى الدين متاجرة به بينما هم لا دين لهم.

ب- داعيا إلى الحوار بين الحضارات والتقارب بين الأديان:

١- الحوار بين الحضارات:

نعيش الآن عصرا يتساءل فيه كل إنسان عن المستقبل بعد سقوط الاتحاد السوفيتي: صراع بين الحضارات القائمة أم حوار بينها؟

ادعى "فوكوياما" - مفكر أمريكي من أصل ياباني بعد استخدامه لمنهج هيجل الجدلي - نهاية التاريخ، بعد سيادة الحضارة الغربية بزعامة الولايات المتحدة، وجاء صامويل هنتنجتون في ظل نظام العولمة والهيمنة الأمريكية فادعى أن الولايات المتحدة مسئولة عن حفظ الصفات الفريدة للحضارة الغربية، تلك الصفات التي كفلت لها الخلود دون سائر الحضارات عبر التاريخ، وأنه لابد أن تحقق الولايات المتحدة تكاملا سياسيا واقتصاديا وعسكريا مع دول أوروبا الغربية، وأن تحول دون أدنى تقارب بين اليابان والصين، كما عليها أن تكبح جماح الدول الإسلامية لتحول بينها وبين أن يتصدر أي منها مسرح الحضارات[11].

هذه أفكار ولدتها الهيمنة الأمريكية ونظام العولمة، وقد غشى أبصار الأمريكيين فيه ما سبق أن سماه فيلسوف التاريخ "أرنولد توينبى" سراب الخلود.

غير أن هناك دعوة أخرى إلى قيام "حوار" بين الحضارات، ذلك أن "العولمة" بمفهومها الأمريكي إنما تهدف إلى الهيمنة، مما يلزم عنها صدام بينها وبين

---

[11] راجع الفصل الذى كتبه الدكتورة صفاء عبد السلام في كتاب بالاشتراك مع الدكتور أحمد صبحى "في فلسفة الحضارة" تحت عنوان "العولمة" من ص ٣٢٠ - ٣٦٤.

الحضارات الأخرى، مما تترتب عليه كارثة كبرى قد تؤدى إلى فناء البشرية فى ظل استخدام الأسلحة النووية والهيدروجينية والجرثومية.

الحوار بين الحضارات دون استعلاء أى منها أمر مطلوب، وقد كان "روجيه" أو "رجاء جارودى" من أكبر الدعاة إلى هذا الحوار.

فأين يقف عاطف العراقى؟ إلى جانب آراء "فوكوياما" والقول بنهاية التاريخ و"هنتنجتون" وادعاء الهيمنة الأمريكية المطلقة على سائر الحضارات، أم إلى جانب جارودى الداعى إلى الحوار، المنصف لحضارة الإسلام، المنذر للغرب إن استمر فى انتهاج نهج النازية فى استعلائها أن يكون مصيره أن يلحق بمصيرها؟.

إن تبنى عاطف العراقى للتنوير لم يؤد به إلى الانزلاق إلى ما أنزلق إليه بعض أدعياء اليسار حين انتقلوا من أقصى اليسار إلى أقصى الاستسلام إلى الهيمنة الأمريكية، ومن دعوة التطبيع مع إسرائيل، لقد منحته الفلسفة حصانة من التردى إلى هذا المنزلق الخطير.

ثم أنه إذا كان القصد من حوار الحضارات تقاربا بين العرب والدول الأوروبية لرقى ثقافتها وارتفاع مستوى معيشتها، فإن ذلك لابد وأن يسبقه اقتراب من تبنى أنظمتها السياسية، فما قام الاتحاد الأوروبى إلا بعد تبنى جميع دوله الديمقراطية وحقوق الإنسان(*).

٢- والتقارب بين الأديان: الإسلام والمسيحية:

لا يتعلق الحديث عن التقارب بين الإسلام والمسيحية بالصلة بين مسلمى مصر وأقباطها، إنهما عنصران لأمة واحدة على مدى عصور التاريخ من الفتح الإسلامى لمصر.

وقد أخفق الاستعمار البريطانى فى الوقيعة بينهما وفقا لمبدأه: فرق تسد، واتفق مع عاطف العراقى تماما لا بصدد الصلة الوثيقة بين المسلمين والأقباط، بل

(*) ومن ثم، ترددت دول الاتحاد الأوروبى فى قبول كل من الاتحاد السوفيتى وتركيا لافتقار نظاميهما إلى الديمقراطية ولاضطهادهما الأقليات.

وفى تقديره لدور حزب الوفد وفى اعتزازه بمصطفى النحاس الذى أهدى إلى روحه كتابه "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" فقد كان زعيما حقا فى توطيد الصلة بين عنصرى الأمة - مسلمين وأقباط - من أجل الوحدة الوطنية.

وإذا كان التنوير فى أوروبا دعوة إلى التسامح بين المسيحيين واليهود، فإنها فى دولة فيها أغلبية من المسلمين وأقلية من الأقباط، إنما تشكل دعوة إلى توطيد الصلة بينهما باعتبارهما جميعا خيوطا فى نسيج الوطن الواحد(*).(١٢)

وإنما يأتى الحديث عن التقارب أو الحوار بين الأديان فى فكر عاطف العراقى من رؤيته إلى الحوار بين الإسلام والكاثوليكية ممثلة فى الفاتيكان وبابا روما الذى يعتز بصورة تجمعه بالبابا يوحنا بولس الثانى.

إن العامل الدينى لم يعد أهم عوامل الصراع بين الإسلام والمسيحية - كما كانت الحال فى العصور الوسطى - حتى نسعى إلى إحلال التقريب أو الحوار بديلا عن الصراع، إن العلاقة بين الدول العربية وبين الدول الأوروبية قد أضحت تتحكم فيها عوامل متشابكة معقدة ليس العامل الدينى من بينها، ومن ثم فإن توطيد الصلة بالفاتيكان لا يقرب بين العرب والغرب، بل ولا حتى فى استعدائه على إسرائيل، لأنه بالرغم من تحميل العقيدة المسيحية اليهود دم المسيح، فإنه - تحت ضغط من الولايات المتحدة والصهيونية - تمت تبرئة اليهود منها، ومن ثم غدا التقريب بين

(*) هذا وقد رفع حزب الوفد منذ ثورة ١٩١٩م شعار (الدين لله والوطن للجميع)، وحتى بعد أن انشق مكرم عبيد عن مصطفى النحاس وألف ضده (الكتاب الأسود) لم يكن لذلك أثر سلبى على الوحدة الوطنية، فقد ظل فى حزب الوفد بقيادة النحاس أقباط على رأسهم إبراهيم فرج كما كان فى حزب الكتلة الوطنية الذى - أسسه مكرم عبيد - مسلمون، إذ كان مجرد انشقاق حزبى سياسى. حتى بعد وفاة النحاس وتولى فؤاد سراج الدين زعامة الحزب، بالرغم من اضطهاد الحكم العسكرى منذ ١٩٥٢ للحزب.

(١٢) راجع ما كتبه العراقى فى القسم الأول من كتابه ثورة النقد فى الأدب والفلسفة والسياسة تحت عنوان الوحدة الوطنية بين طريق النور وطريق الظلام ص١٨٩.

الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية تحت سلطة بابا الإسكندرية - الذى يرفض هذه التبرئة - أمرا عسيرا.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه "سيرة حياتى"[١٣] حين سئل عن رأيه فى حوار بين الإسلام والمسيحية، .. هو نوع من حوار الصم، لأنه لا يمكن التغلب على الخلافات الجوهرية التى تفرق بين هذين الدينين:

١- فمن المستحيل على المسلم أن يعتقد إن يسوع المسيح إله وابن إله.

٢- ومن المستحيل على المسلم أن يعتقد بعقيدة التثليث، وإن الله ثالث ثلاثة: الآب والابن وروح القدس.

٣- ومن المستحيل على المسلم - وإلا فقد تماما سبب وجود الإسلام - أن يقول بما تقول به الكنيسة من أن: (لا توجد حقيقة خارج الكنيسة) (ولا نجاة خارج الكنيسة).

وما دامت هذه هى العقائد الجوهرية فى المسيحية فكيف يمكن إذن التوفيق أو التقريب أو التفاهم بين المسيحية والإسلام من حيث العقيدة؟! إنه سيكون توفيقا بين نقائض.

وبعد هذا فينبغى أن نتساءل ما هو الهدف من هذا التوفيق أو التقريب أو التفاهم؟ إن كان المقصود هو عدم العدوان بين الواحد على الآخر، فهذا أمر تكلفه القوانين الوضعية، إذ هى تحمى حق كل طائفة فى ممارسة عباداتها، ولا تسمح لطائفة أو فرد بالعدوان على طائفة أخرى تخالفها فى الدين.

إن الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والمسيحية دعوة لا محل لها.

ولما سئل من أحد الكرادلة عن رأيه بعد صدور إعلان من مجمع الفاتيكان الثانى، والذى يدعو إلى إطراح الماضى جانبا، وإلى السعى بإخلاص لإيجاد تفاهم والعمل معا على حماية وتنمية العدالة الاجتماعية والخيرات الأخلاقية وكذلك السلام والحرية للناس كافة، رد قائلا: هذه أمور لا تمس العقائد الخاصة بكل من

---

(١٣) د. عبد الرحمن بدوى: "سيرة حياتى" - جـ١ - ص١٧٩ وما بعدها.

الإسلام والمسيحية، بل ليست فيها أية إشارة دينية خاصة، بل هى دعوة إنسانية عامة يدعو إليها المفكرون، بل وتتردد فى برامج الأحزاب السياسية الديمقراطية، فلماذا إذن تساق على أنها دعوة بين دينين؟ إنها دعوة عامة من كل الناس لكل الناس، وأنا أخشى عليها أن يتوجس منها بعض الناس، حينما يرونها تنطلق من مؤسسة عريقة راسخة القواعد معلومة الاتجاه تردد دائما: (لا حقيقة توجد خارج الكنيسة، ولا نجاة خارجها)، ولأنها تثير من الشكوك والمتاعب والمشاكل.

ويشير إلى أنه حين أثير الموضوع مرة أخرى فى تحديد العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية واليهود اعترض ممثلو الكنائس الكاثوليكية فى العالم العربى على إدراج الموضوع، لأن المؤتمر يبحث فى الوحدة بين المسيحيين وحدهم، وإن البلاد التى تضمر العداء لليهود ستعانى المزيد من الأضرار من إثارة هذا الموضوع[14].

إن الرأى النهائى عندى هو أنه ينبغى عدم أجراء أى حوار بين الأديان، لأنه سيؤدى إلى إثارة المنازعات..، والموقف العاقل السليم هو ترك كل دين يعنى بشئونه هو وحده دون تدخل أى دين فى شئون دين آخر، وليكن مبدأ كل دين تجاه أى دين آخر: "لنا ديننا ولكم دينكم"[15].

وتعليقا على رأى أستاذنا عبد الرحمن بدوى أقول:

١- إنه لا يمكن أن يتهم عبد الرحمن بدوى - حين يرفض حوار الأديان - بالتعصب الدينى أو أنه يعادى التسامح.

٢- والقول الحق هو ما نادى به بعض الكرادلة من أن التقريب بين المذاهب المسيحية أولى من حوار بين الأديان.

٣- قياسا على ذلك أقول: أولى من الدعوة إلى حوار بين الإسلام والكنيسة الكاثوليكية دعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة، ودون استطراد إلى

---

[14] المرجع السابق: ص١٨٠، ١٨١.

[15] انطلاقا من الآية الكريمة: "لكم دينكم ولى دين" (الكافرون: ٦).

حديث عن نفسي - ولا أزكي نفسي - أن هذا هو ما اعتنقه وادعو إليه منذ رسالتي للماجستير عام ١٩٦٢م وعنوانها: "نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية" وانتهاء بكتابي "هاؤم اقرؤا كتابيه"[*].

معذرة يا صديق العمر وقد أسرفت في النقد، فما ذاك إلا عن محبة ومودة، وماذا نفعل، وقد ابتلينا وابتليت بنا مهنة الفلسفة، حيث (الفلاسفة بخير ما اختلفوا، فإن اتفقوا فلا خير فيهم!).[١٦]

ثم معذرة لنقد أخير: لماذا تصدر عناوين بعض كتبك بلفظ "ثورة"؟ الذى أضحى بعد شيوع الانقلابات العسكرية فى النصف الثانى من القرن العشرين فى دول العالم الثالث لا يترك فى النفس انطباعا إيجابيا، أما كان أولى بك أن تستخدم إصطلاحا من الاصطلاحات المستخدمة فى تاريخ الحضارات مثل: نهضة - إصلاح - تجديد؟

الجانب الثالث: عاطف العراقى مناضلا.

أ - ضد السرقات العلمية:

شاع الحديث فى الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية عن السرقات العلمية، على نحو يثير الاستغراب[**] والاستنكار معا، إذ ما كان يخطر ببال أحد أن يوصف بذلك أحد من فئة يفترض أنها فى قمة العلم والأخلاق، ولقد طفح الكيل إلى حد لا يجدى معه دفن الرؤوس فى الرمال، إذ لم يعد نفى الظاهرة مجديا، مهما حاول المستنكر أو المدافع تقمص شخصية جامعته دفاعا عن مكانتها وكرامتها، كما تعذر القول إنها حالات فردية وإن جامعاتنا بخير، وإن الأساتذة فيها فوق مستوى الشبهات.

---

[*] الطبعة الأولى عام ١٩٩٦م.

[١٦] والعبارة قالها أحد الصوفية عن التصوف لأنه تجربة ذاتية، والعبارة تنطبق على الفلسفة.

[**] حملت بعض المجلات عناوين: لص بدرجة دكتور - سارق بمرتبة الشرف الأولى!

والسرقات العلمية كالمرض أو الوباء ينبغى أن نتعرف على بدايته ونشأته للتعرف على أسبابه، هذا وقد غدت وزارة التعليم العالى عاجزة عن استئصاله، تماما كما أصبحت وزارة التربية والتعليم عاجزة عن القضاء على ظاهرة الدروس الخصوصية.

والسؤال المتبادر: لماذا لم نسمع عن سرقة علمية واحدة قبل أربعين عاما؟ وما الذى أعطى جيل أساتذتنا حصانة ضد هذا الوباء؟

لست بصدد دراسة هذه الظاهرة، لأنها خارجة عن موضوعى، فضلا عن أنه ينوء بحملها جيل من الباحثين(*).

وفى رأيى أن الجامعة جزء من المجتمع المصرى، يصيبه ما أصابه، حتى وإن افترض الحصانة فى الجامعات ضد الفساد.

أقول: إنه كان يعاب على أساتذتنا أنهم كانوا ضنينين على تخريج تلاميذ ليحلوا محلهم فى شيخوختهم وبعدهم، وما كان ذلك من شح أو أنانية، وإنما لأنهم كانوا يتصورون أن الدراسات العليا – والدكتوراه -- بالذات ينبغى أن تتم فى الجامعات الأوروبية، لا عن شعور بقصورهم عن الإشراف، وإنما لأنهم كانوا يطلبون الكمال، الذى من مقتضياته إتقان اللغات الأجنبية، حيث معظم المراجع بالإنجليزية أو الفرنسية فضلا عن المناخ العلمى المتاح فى الجامعات الأوروبية والذى نفتقر إليه فى مصر، هذا لتبرئه أساتذتنا من اتهام بالأنانية.

وصاحب ذلك توقف البعثات إلى أوروبا فى العلوم النظرية منذ منتصف الخمسينيات، مما فرض على الأساتذة التوسع فى منح درجات الماجستير والدكتوراه.

(*) وليست السرقات مقصورة على طلاب الدراسات العليا أو طالبى الترقية من المدرسين! فقد تعرض كاتب هذه السطور لسرقة كتابه "فى فلسفة التاريخ" ممن شغل وظيفة "عميد" لإحدى كليات الآداب بجامعة إقليمية من أجل تقريره على طلاب قسمى التاريخ والفلسفة بكليته!

وواكب ذلك توسع في إنشاء الجامعات الإقليمية، ولا أقصد بذلك الطعن في كفاءة هذه الجامعات، فإن فيها من لا يقل كفاءة في مستواه العلمي والأكاديمي عن أساتذة جامعات القاهرة والإسكندرية وعين شمس(*).

ولكنه المناخ العام الذى ساد مصر منذ خمسين عاما مما لا أستطيع التعبير عنه صراحة ولكني اكتفي بذكر القصة الآتية:-

روى لي المرحوم الدكتور محمد أنيس أستاذ التاريخ الحديث بجامعة القاهرة(**) أنه تعرض لضغوط شديدة ليقبل الموافقة على الإشراف على رسالة للدكتوراه للمبعوث الشخصي لرئيس الجمهورية آنذاك، ولما رفض لعدم استكماله المؤهلات اللازمة(***) أوقف وزير التعليم العالى ترقيته إلى درجة أستاذ، وساومه الوزير! ومن المؤسف أن المبعوث الشخصي لرئيس الجمهورية آنذاك نقل طلبه على أثر رفضه في جامعة القاهرة إلى جامعة يفترض في المكانة الدينية لأساتذتها أن تنأى بهم عن خرق القوانين، ومنح المبعوث الشخصي درجة الدكتوراه(****).

أريد أن أقول: الناس على دين ملوكهم، ففي ظل نظام عسكرى رفع شعار: (القانون في إجازة) كان لابد أن ينعكس خرق القانون أو التسيب على الجامعات.

وبصدد السرقات العلمية لا زلت أذكر طرفا من مسرحية "جلفدان هانم" والتي تشير إلى استغلال أحد أصحاب السلطان لنفوذه في سرقة كتاب لمؤلف فقير مغمور. ويصيح الممثل على المسرح في عصبية وقد تعرى من قميصه: (أنا عاطف

(*) بل إن أشهر مركز طبي للعيون في الزقازيق كما أن أفضل مركز لأمراض الكلى في المنصورة.

(**) تمت معادلة "دبلوم" العلوم العسكرية - وكانت الدراسة فيها ثلاث سنوات - بدرجة البكالوريوس وسمح لهم بالدراسات العليا في بعض المعاهد بالكليات النظرية.

(***) تصاحبنا في إعارة إلى جامعة صنعاء باليمن منذ عام ١٩٨١.

(****) من بين العسكريين ممن حصل على الدكتوراه كفاءات مثل الدكتور ثروت عكاشه، غير أنه قد حصل عليها من فرنسا، هذا وقد فتح المجال بعد ذلك للعسكريين للحصول على الدكتوراه في العلوم العسكرية من كلياتهم.

الأشمونى مؤلف اللجنة البائسة!!) وقد كانت هذه - على ما أذكر - بداية عهد السرقات العلمية فى الستينيات فى الجامعات.

ما صلة ذلك بكتاب تذكارى عن عاطف العراقى؟ إنه من أكثر أساتذة الجامعات بعامة وأساتذة الفلسفة بخاصة نضالا ضد السرقات العلمية، هذا جانب من جوانب شخصيته التى لابد من التنويه بها.

وقد يقال: هذا تشهير بالزملاء، ولكن ماذا يكون "النهى عن المنكر" فى الجامعات، إن لم يكن الوقوف ضد السرقات العلمية.

ب- ودفاع عن المظلومين:

والحق يقال إنه لا يقف عند فضح السرقات العلمية، ولكنه يضيف إلى ذلك جانبا إيجابيا هو الوقوف إلى جانب من يلحقه غبن أو ظلم من الزملاء، ولتوضيح ذلك أقول:

أساتذة الجامعة فريقان:-

فريق التزم بما قال به الكندى فى طالب العلم: (يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفا، فإن نقصت لم تتم: ذهن بارع، عشق لازم، "للعلم أو الفلسفة" وصبر جميل، وروع خال "حتى لا يشغله عن العلم أو الفلسفة شئ"، فاتح مفهم" أى ذهن متفتح لفهم حقائق العلم أو الفلسفة"، ومدة طويلة).

من بين هذه الخصال الست أركز على ثلاث منها مكتسبة: عشق لازم للفلسفة أو لموضوع بحثه، وروع خال حتى لا يشغله عن البحث شئ، ومدة طويلة، فلا يتعجل إنهاء بحثه أو كتابه من أجل ترقية.

أما الفريق الثانى فهو الذى يرد: ومن قال لك إنى أريد أن أكون فيلسوفا؟ إنه يطلب بديلا عنها ثلاثة أشياء: أن يصبح من علية القوم أو المنصب أو الجاه، عمارة أو عزبة أو الأشياء الثلاثة إن أمكن، ويركض كما تركض الوحوش فى البرية وراء فريستها من أجل تحصيل هذه المنافع المادية الدنيوية.

وقد سبق لأرسطو أن صنف الغايات التى يسعى إليها الإنسان فى كتابه الأخلاق، فجعل اللذة أو المال أو المنصب أو الجاه وسائل وليست غايات، أنها

وسائل لغاية قصوى أو لخير أعظم ينبغى أن يسعى إليه الإنسان، تلك هى السعادة الحقة القائمة على الفضيلة.

وجاء "لافيل"(*) فى العصر الحديث فحدد ثلاثة للإنسان تحدد له غاياته:

١- الإنسان فى العالم: حيث يكون منغمسا فى الحياة المادية ساعيا إلى القيمة الاقتصادية، أو تنطبع هذه القيمة على نفسه طالبا لقيمة اللذة النفسية.

٢- الإنسان إزاء العالم أو أمامه متخذا موقفا إيجابيا إزاءه محاولا تفسيره، وتلك هى القيمة العقلية من علم أو فلسفة، أو ينعكس ذلك على نفسه فيحاول التعبير عنه وجدانيا فى قيم إبداعية من فن أو شعر.

٣- الإنسان فوق العالم أو متجاوزا له محاولا السمو بذاته، وهنا تتجلى القيم الأخلاقية والروحية حيث يتحرر الإنسان من أسر الواقع، ومن مجرد تفسيره أو التعبير عنه.

تتفاضل القيم إذن وتتسلسل على نحو تخضع فيه أدناها لأعلاها وليس العكس، فى ضوء ذلك يمكن أن نفهم عبارات مثل:-

* (هذه اللوحة الفنية لا تقدر بثمن): حيث تعلو قيمة الفن أو الجمال على الاقتصاد.
* (الأدب فضلوه على العلم): حيث تعلو قيمة الأخلاق على قيمة الفكر.

لا يصح أن تتغير القيمة الأصلية أو التى هى غاية إلى قيمة وسيلة، ولا أن يخضع ما هو أعلى إلى ما هو أدنى، وإنما تكون القيم الدينية والأخلاقية فى أعلاها، وأن لا تتخطى القيم الاقتصادية مستواها، بل ولا حتى أن تتجاوز قيمة العلم قيمة الأخلاق أو الدين.

لست بصدد درس فى الأخلاق، وإنما مجرد وضع رسالة الجامعة فى موضعها السليم، بصدد موقفى الأساتذة القائمين بالعمل فيها، فإذا هبطت نظرة الناس إلى الأستاذ الجامعى، فما ذاك إلا بسبب ما قام به البعض من عدم مراعاة ما بين القيم من تسلسل، وإن أستاذ الجامعة هو أولى الناس بمراعاتها.

(*) Lavelle (Louis) (١٨٨٣ - ١٩٥١م) فيلسوف فرنسى وأستاذ بجامعة السوربون ثم بالكوليج دى فرانس: قرن بين الوجودية وفلسفة الروح، على الإنسان أن يبحث عن السكينة فى داخله. من أهم مؤلفاته: الشر والمعاناة - الزمان والأزلية - مدخل إلى الأنطولوجيا - يعد أقرب إلى برجسون ومين دى بيران وأبعد عن سارتر.

ولكن من المفارقات لا أن تجد الفريق الثانى قد أضحى له السلطة والمنصب فحسب، لأنه يحسب المدة إلى استحقاقه للترقية بالسنة والشهر دون الفريق الأول الذى أراد أن يلتزم بما قال به الكندى، فيصل الثانى إلى درجة أستاذ ولا يكاد يكون قد تجاوز سن الأربعين(*)، بينما زميله – الذى اتخذ قول الكندى مبدأ له – يكاد يقترب من سن التقاعد ولم يصل بعد إلى درجة أستاذ، فضلا عن حرمانه من كل المناصب الإدارية كرئاسة القسم فضلا عن وكيل أو عميد.

وتبلغ المفارقة حدتها القصوى – خلافا لما هو متوقع – حين ينقم الأستاذ على المدرس، أو من هو أعلى وظيفة على من هو أدنى منه!! فيتبع كل أساليب الاضطهاد التى يملكها مع زميله(**)، وما نقم منه إلا إخلاصه فى التدريس، ومن ثم محبة الطلبة له، والتلميذ أو الطالب – فى رأيى – هو خير من يقيم المعلم فى كل مراحل التعليم من الابتدائى إلى الجامعى، حقيقة إنه تقييم صامت لا يفصح عنه التلميذ أو الطالب، ولكن يشعر به الأستاذ محبة ورضا أو سخطا وكرها.

وتتكرر قصة يوسف وأخوته – التى أحسب أنها فى كل زمان ومكان – حتى بين الزملاء فى القسم الواحد فى الجامعات.

أين الدكتور عاطف العراقى بين هذين:

لا يرتضى عاطف العراقى أن يكون محايدا، لأنه يعلم أن الساكت عن الحق أو المتفرج على الظلم دون رفعه شيطان أخرس.

وذلك موقف إيجابى يحسب له أستاذا شهما، فجزاه الله على نصرة الحق ودفع الظلم خير الجزاء.

والله الموفق للصواب

ملحوظة:

يبقى جانب يتعلق بمدرسة عاطف العراقى وصلته بتلاميذه. ادع ذلك لأحدهم ممن يقدر على استيفاء هذا الجانب.

(*) لا شك أن لكل قاعدة استثناء، وأستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى يعد استثناء.

(**) وعلى لسانى دائما عبارة: بعض أساتذة الجامعة ليسوا أفضل من إخوة يوسف، وحين أسأل بعض من أثق فيهم: ومن "يوسف" فى قسمنا؛ يأتينى الرد: إنه أو إنما الدكتور صفاء!

الفصل الرابع

من الفلسفة إلى المسائل العامة

١- بين أهل السنة والشيعة وحقوق المرأة

٢- هل تعد الإيديولوجيات فكرا علميا؟

٣- أبو حيان التوحيدى وعالم الحيوان

٤- زوجات المصارعين وأسبرطة

٥- آية "النفس المطمئنة" فى صفحة الوفيات

١- بين السنة والشيعة وحقوق المرأة

-١-

حملت إلينا الأنباء فى صحف الاثنين ٥يوليو ١٩٩٩ نتيجة انتخابات مجلس الأمة الكويتى، وما يحمله من فوز ساحق للمعارضة، وإن جهودًا بذلت من أجل الحصول على موافقة المجلس على تمرير مرسوم أمير الكويت على منح المرأة حق المشاركة فى الانتخابات تصويتًا واقتراعًا، والخوف من عرقلته من جانب التيار الإسلامى السنى بينما يؤيده رجال الدين من الشيعة.

يشير النبأ على هذا النحو إلى خلاف مذهبى بين السنة والشيعة حول مسألة تبدو سياسية، إنه من المفهوم أن يحدث الخلاف بين المثقفين والليبراليين من جهة وبين الإسلاميين ورجال القبائل من جهة أخرى حول حقوق المرأة، أما أن يكون الخلاف بين السنة والشيعة حول القضية فذلك ما يبدو غامضًا.

ومن ناحية أخرى ليست هذه هى القضية الوحيدة بصدد حقوق المرأة التى يختلف عليها المذهبان، فبصدد الوصاية على الأيتام فإنها فى المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة للأعمام - إن لم يوجد الجد - بينما هى للأم فى المذهب الجعفرى أو الشيعى، وبعد أن كثرت الشكاوى فى محاكم الأحوال الشخصية فى مصر، من إن بعض الأعمام يأكلون حقوق الأيتام، فإن المرحوم الشيخ محمود شلتوت اتخذ فى الستينيات قرارا جريئًا باعتبار المذهب الجعفرى مذهبا خامسًا يجوز التعبد والعمل به فى العبادات والمعاملات، ومن ثم غدت الوصاية على الأيتام للأمهات لا للأعمام.

وحينما كانت مصر خاضعة للدولة الفاطمية الشيعية كان الخلفاء يعينون للأحوال الشخصية أربعة من الفقهاء: اثنين من أهل السنة واثنين من الشيعة أحدهما إسماعيلى والآخر أثنى عشرى، ولا خلاف بين الاثنين فى المسائل الفقهية، فكلاهما ينتسب إلى الأمام جعفر الصادق: فكان الأعمام يحتكمون إلى الفقيه السنى بينما

تحتكم الأمهات والأرامل والبنات إلى الفقيه الشيعي، مع أن شعب مصر كله سني، مما يدل على خلاف جذري بين السنة والشيعة بصدد حقوق المرأة. وما زال في البلاد الإسلامية التي يتقاسمها السنة والشيعة كلبنان يلجأ من كانت ذريته من الإناث إلى المحكمة الجعفرية طالبًا تطبيق المذهب الجعفري على تركته بعد موته، حيث تؤول التركة كلها للبنات ولا شئ في ذلك للأعمام، وليس في ذلك مخالفة للشرع أو للنص القرآني كما يبدو لأول وهله، وإنما يحصل البنات على الثلثين بموجب نص وآية:

"فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك" (النساء: ١١) ثم يحصلن على الثلث الباقي بموجب الوصية.

ويثور خلاف فقهي بين المذاهب السنية الأربعة وبين المذاهب الجعفري حول الوصية، أما المذهب السني فيستند إلى حديث الرسول ﷺ (لا وصية لوارث) ومن ثم لا يحق للمسلم أن يوصي لأحد ورثته، وأما المذهب الجعفري فيستند إلى قوله تعالى في سورة البقرة:

"كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف.." (البقرة آية ١٨٠) مما يجيز الوصية للوارث.

وأما حديث الرسول: لا وصية لوارث فيعتبره الشيعة ناقصًا تتمته (إلا في الثلث)

خلاف فقهي دقيق حول موضوع النسخ: هل يجوز أن ينسخ الحديث آية قرآنية؟

حيث يجيز ذلك ثلاثة من المذاهب السنية الأربعة ماعدا الشافعي، من ثم فالآية الواردة في سورة البقرة قد نسخها حديث: لا وصية لوارث، بينما لا يجيز الشيعة إطلاقًا أن ينسخ حديث آية قرآنية فضلاً عما أوردوه من تصحيح أو تتمه للحديث.

وخلاصة القول أنه ليس في القرآن الكريم أدنى إشارة إلى حق الأعمام في الميراث حال كون الذرية من الإناث، وغني عن البيان ما يلجأ إليه الآباء حتى لا يرث الأعمام من بيع صوري أو هبه فضلاً عما يدعه موضوع إرث الأعمام من إحن

وضغائن بين أولي الأرحام أو بين البنات والأعمام. ومع شديد التقدير لفقهاء أهل السنة فإنه ينبغي ألا يغيب عن البال المناخ الذى كان سائدًا فى الدولة العباسية آنذاك والذى عبّر عنه شاعرهم:

أنـى يكـون وليـس ذاك بكـائن   لبـنـى البـنات وراثـة الأعمـام

فهل من قرار جرئ يتابع مسيرة المرحوم الشيخ محمود شلتوت فى التقريب بين السنة والشيعة وينفض عن المذهب السنى اتهام العلمانيين له بالرجعية؟

وأخيرًا ردا على سؤال قد يثار: ولم كان المذهب الشيعى أكثر تحررًا بصدد حقوق المرأة من المذهب السنى؟ لأن آل البيت إنما استمدوا نسبهم إلى الرسول من سيدة هى فاطمة الزهراء.

-٢-

هل لوراثة الأعمام حال كون ذرية المتوفى إناثًا سند شرعى من كتاب أو حديث؟

إن القول بأن الشيعة أكثر إنصافًا للمرأة من أهل السنة ينبغى ألا يكون سببًا لإعراض أو نفور، يقول تعالى: (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ..) (المائدة: ٨).

١- ليس فى القرآن الكريم أى حق للأعمام فى الميراث حال كون المتوفى قد وهبه الله الإناث دون الذكور، وإن قوله تعالى: (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك..) (النساء: ١١) لا يعنى إطلاقًا أن الثلث المتبقى للأعمام، بل لم تمنع الآية أى حق للبنات فى الثلث المتبقى بموجب مصدر شرعى آخر هو الوصية.

٢- أما بصدد الحديث الوارد فى صحيح البخارى (لا وصية لوارث)، فإن البخارى أيضًا قد أخرج فى صحيحه عن ابن عباس وعن سعد بن أبى وقاص وكذلك فى صحيح مسلم فى باب الهبة أو الوصية أنها الثلث بما يفيد أن من حق الأب أن يوصى لبناته بثلث التركة بعد حقهن بموجب النص القرآنى فى الثلثين.

٣- بل إن حقهن بموجب الوصية سابق على حقهن الشرعى، إذ إن القاعدة المتبعة فى تقسيم التركة البدء باستيفاء ديون المتوفى ثم الوصية ثم القسمة الشرعية،

فالوصية سابقة على القسمة الشرعية لقوله تعالى ثلاث مرات فى تحديد نصيب كل من الزوجة أو الأم أو الزوج (الآيتان ١١، ١٢ من سورة النساء) (من بعد وصية يوصى بها أو دين..) فضلاً عن قوله تعالى: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين..) (البقرة: ١٨٠).

هذه آيات وأحاديث من منظور أهل السنة دون حاجة إلى الإشارة إلى الإمام جعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ) مع أنه أستاذ الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان (ت:١٥٠هـ) أول أئمة أهل السنة، والذى قال مشيرًا إلى جعفر الصادق: (لولا السنتان لهلك النعمان) قاصدًا السنتين اللتين قضاهما يتلقى العلم على يديه.

خلاصة القول: تمثل الابنة درجة أولى من القرابة بينما يمثل الأخ درجة ثانية، فكيف يؤثر الأعمام على البنات؟ لولا التدخل السياسى من الدولة العباسية التى أرادت أن تلتمس لنفسها سندًا شرعيًا بانتسابهم إلى عم الرسول.

وبعد فقد أوردت الصحف خبر قضية مرفوعة من أرملة على عم البنات، لأنه أراد أن يستولى على غرفة من شقتهم المقيمين فيما وراثة عن أبيهم بدعوى إقامة مشروع تجارى فيها تحت ذريعة حقه الشرعى بموجب القانون الحالى للمواريث، ولا يقال حالة فردية، بل هناك آلاف القضايا التى تمثل الشقاق العائلى بين الأعمام والبنات.

ألا يصح بعد ذلك تعديل قانون المواريث سدا للذرائع وانصافا لمن وهبهم الله الإناث دون الذكور ودرءا للخصام وقطع الأرحام التى أمر الله أن توصل؟ وفقا للقاعدة الشرعية حيث المصلحة فثم شرع الله،

-٣-

فى أن المطالبة بإيقاف قاعدة وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثا تستند إلى أدلة نقلية وأخرى عقلية.

أ - الأدلة النقلية:-

بينا في مقال سابق إلى أن وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثًا لا تستند إلى سند شرعي غير حديث (لا وصية لوارث)؛ وبصرف النظر عن أن تكملة الحديث لدى الشيعة (.. إلا في الثلث) مما يجيز الوصية في الثلث للبنات، وبصرف النظر عن أن الحديث في صحاح أهل السنة يحدد الوصية بالثلث، فإن قضية جواز الوصية للوارث تستند إلى آية محكمة هي قوله تعالى: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين حقًا على المتقين" (البقرة: ١٨٠).

ولا يجوز القول بنسخ هذه الآية بحديث (لا وصية لوارث) لأن آيات أحكام المواريث كلها محكمة، ولا تنسخ الآية إلا آية مثلها لقوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" (البقرة: ١٠٦) ومن ثم اشترط الإمام الشافعي في نسخ الحديث لآية أن يكون الحديث معززًا بآية، فيكون النسخ قد وقع من آية لا من حديث.

القول إذن باستبعاد البنات من الوصية إليهن لا يستند إلى قرآن ولا إلى دليل حاسم من النقل.

وقد أشرت في حديث سابق إلى أن هذه القاعدة إنما تستند إلى المناخ السياسي الذي كان سائدًا زمن الدولة العباسية والتي حاولت أن تدعم سندها في الحكم بالقوة بالقول بوراثة الأعمام، ولتتسق احكام الإمامة مع أحكام الميراث أو العكس، ذهب قائلهم إلى الزعم:

أنى يكون وليس ذاك بكائن   لبني البنات وراثة الأعمام

فإذا أضفنا إلى ذلك الجو العام السائد في العصرين القديم والوسيط من نظام يحرم المرأة من أي سلطة أو حق أدركنا المبرر الحقيقي لوراثة الأعمام وسلب البنات حقهن في الميراث كاملاً.

ب- الأدلة العقلية:-

أشرت إلى أن الأخذ من البنات حقهن في الميراث لإعطاء الأعمام أمر يتنافى مع العقل، لأن قرابة البنات للمتوفى درجة أولى، بينما قرابة المتوفى له درجة ثانية فيكف تؤثر قرابة الدرجة الثانية على الأولى؟

ومن ثم كان من الطبيعى والمنطقى لإصلاح هذا الخلل أن يلجأ الآباء فى حياتهم إلى بيع صورى أو هبة مع ما يلقيه هذا الفعل فى روعهم حتى إن كانوا غير مدينين من شعور بالإثم لتوهمهم مخالفة ذلك للشرع، مع أنه لا مخالفة، وإنما حق مشروع.

وإذا استندنا إلى الاجتهاد - المصدر الثالث للتشريع فى الإسلام - والاجتهاد هنا يدعم النص ولا ينفيه أو يتعارض معه، والنص هنا كما أسلفنا الآية (١٨٠) من سورة البقرة التى تؤكد الوصية للوالدين والأقربين، فإن جميع أدلة الاجتهاد تؤكد الوصية للبنات، من ذلك:-

١ - قياس الغائب على الشاهد:-

إذا تساءلنا عن الحكمة الإلهية فى تحريم الجمع بين الأختين فى الزواج أو الجمع بين المرأة وخالتها أو المرأة وعمتها، أجاب الفقهاء فى تعليل ذلك ما يترتب على ذلك من شقاق وبغضاء حين تغدو الأختان ضرتين.

ومثل ذلك حادث بين البنات والأعمام فى الميراث، ولا يقف الضرر حال امرأة واحدة هى الأخت التى أضحت ضُرّة، وإنما بين جميع الأعمام وبنات الأخوة، وما سبق أن أوردته فى مقال سابق عن حال العم الذى أراد أن يستولى على غرفة من مسكن البنات وأمهن للتجارة، مثل واضح على الشقاق والنزاع بين البنات وأعمامهن.

٢- سد الذرائع:-

وتستند المطالبة بإيقاف وراثة الأعمام إلى قاعدة شرعية معروفة في أصول الفقه، ألا وهي سد الذرائع(*)، وذلك حين يتخذ العم من القانون الحالي للمواريث ذريعة للاستيلاء على حق للبنات بدعوى أن الشرع يبيح ويتيح له ذلك، والشرع من مثل هذا الفعل برئ.

وهكذا تتضافر كل الأدلة من نقلية وعقلية لتوجب إيقاف القانون الحالي للمواريث الذى يبيح للأعمام رخصة، ولا أقول حقا، للاستيلاء على ما هو حق للبنات.

فهل يقتدى فضيلة المفتى الحالي ومعه دار الإفتاء بشيخه وأستاذه محمود شلتوت رحمه الله لإيقاف قاعدة وراثة الأعمام؛ وهل يؤيده فى ذلك أحد رجال القانون بإقامة الدعوى أمام المحكمة الدستورية لإلغاء هذا النص المخالف للدستور المعارض لروح الشريعة الإسلامية السمحة التى لا تقر ظلما ولا هضما؟

(*) سد الذرائع: أى منع اعتبار الذريعة أو الوسيلة تبررها الغاية.

٢- هل تعد الأيديولوجيات فكرا علميا
بصدد رفض ترقية الدكتور نصر أبو يزيد واعتراض بعض اليساريين علنا في الصحافة

-١-

كنت أود ألا يخوض كتاب الصحف اليومية فى مسألة علمية متعلقة بأعمال لجان الترقيات، لا صونا لكرامة صفوة أساتذة الجامعات فحسب، وإنما لاعتبارين آخرين هما:

١- إن هؤلاء الكتاب - مع شديد تقديرى لهم - ليسوا مختصين فى هذه القضية العلمية، وإنما الكلمة الفاصلة فيها لعلماء التفسير وأساتذة الفقه وأصوله.

٢- لقد خان الكتاب الثلاثة التوفيق فأخفقوا فى أن يخفوا تحيزهم إلى من يشاركهم الهوى السياسي والمعتقد الأيديولوجي، فلم يعد الأمر متعلقا بحرية فكر أو بغيرة على بحث علمي.

يدلك على ذلك أن اللجان العلمية فى عديد من الحالات وفى مختلف التخصصات فى كثير من الجامعات العربية - وليس فى مصر وحدها - قد ردت أو رفضت ترقية من يتبنى الرأى المعارض، أعنى به "أسلمة العلوم الإنسانية" مع أنه اتجاه ترعاه وتتبناه الدوائر العلمية فى إحدى الدول العربية. فلم تثر لهم قضية ولم يقم أحد الدنيا أو يقعدها على رؤوس هؤلاء المحكمين على صفحات الجرائد.

لقد رفض مجلس الجامعة فى إحدى دول الخليج ترقية أحد أعضاء هيئة التدريس لأن منطلق أحد المحكمين الثلاثة - دون الآخرين - فى بعض مؤلفاته وليس كلها دينيا وليس علميا خالصا مع أن مجلسي القسم والكلية كانا قد وافقا على الترقية استنادا إلى رأيي العضوين الآخرين.

أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أمثال هؤلاء المحكمين محقون فى الحالتين، لأن المعيار الوحيد فى الترقية هو الفكر الأكاديمى الموضوعى الرزين

الرصين الذى لا يطوع فيه المؤلف الفكر أو العلم من أجل دين أو أيديولوجية معينة.

وقد كان يمكن أن يكون المدافعون عن الدكتور نصر محقين لو تعلق الأمر بمصادرة كتاب أو منع تداوله، أما حيث يتعلق الأمر بترقية أو حتى بتدريس الكتاب للطلاب فإن الأمر يختلف، لأن الدراسات الجامعية والأبحاث الأكاديمية ينبغى ألا تستحيل إلى أيديولوجيات وعلى أستاذ الجامعة أن يدع أيديولوجيته - ولا أقول فكره - وراء ظهره قبل أن يلج قاعة المحاضرات أو يفرضها على طلابه خشية أن تغدو معيارا لتقييم الطالب: النجاح للموافق والرسوب للمخالف، فذلك هو الإرهاب الفكرى والتسلط الأيديولوجى فى محراب العلم.

وفى خضم حشد الرأى العام لإدانة الإرهاب أخشى أن يكون هدف الكتاب الثلاثة أن يلحقوا قضية ترقية الدكتور نصر بالإرهاب الفكرى باعتبار أن المحكم الرافض لترقيته محسوب على التيار الإسلامى، فإن كان ذلك كذلك فهو ما يعرف فى علم النفس بالإسقاط، لأن أسلوبهم "المتشنج" غير المعهود مثل سائر ما يكتبون من موضوعات إنما هو إرهاب فكرى على المحكمين وعلى لجان الترقية بل حتى على مجالس الجامعات من أجل "تمرير" بل "إشادة" بكل من يتبع نفس السبيل ويعتنق نفس الأيديولوجية.

-٢-

ومدار كتابات الدكتور نصر وبخاصة فى كتابه (مفهوم النص: دراسة فى علوم القرآن) هو أن اقتران آيات القرآن بأسباب النزول إنما يلزمها ويقيدها بقيد زمانى تاريخى مما يسلب أحكامه وتشريعاته صفة الخلود أو الدوام.

ومقولة الدكتور نصر عن النص القرآنى وتفسيراته صورة لمقولة ماركس عن المذاهب والفلسفات: إنها أيديولوجيات تعكس فكرا زائفا تبريريا من الطبقة البرجوازية فى تعبيرها عن الأوضاع الاجتماعية، ولو صحت هذه المقولة لكان ينبغى أن تسلب صفة "العالمية" عن كل روائع الفكر العالمى أدبيا كان أم فلسفيا لأنه لا يخلو أى منها أن يقترن بظروف الزمان وملابسات المكان.

وبصدد النص والتفسير، لقد أجمع المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم منذ ابن عباس حتى شيخ الأزهر الحالي - وهو مفسر(*) - على قاعدة معلومة فى التفسير ألا وهى "خصوص السبب وعموم الحكم" فهل ندع ما استقر فى التفسير كإحدى أولياته، من أجل بضاعة مزجاة حملها لنا فى الزمن الأغبر أحد الأيديولوجيين، ولأضرب لذلك مثلا: إن مناسبة نزول الآية: "يأيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم.." (سورة التغابن: ١٤) هو تثبيط زوجات وأولاد بعض الصحابة هممَ أزواجهم عن المشاركة فى الجهاد الذى دعا إليه الرسول فى إحدى الغزوات، أليس ذلك حكما عاما فى كل جهاد أو حرب تخشى فيه الزوجة أو الولد على الزوج أو الأب أن يقتل فى الحرب؟، بل أحسب أنه حكم عام حتى فى السلم حين تحرض بعض الزوجات أزواجهن على قطع أرحامهم بالأمهات والأهل، فهل يخلو من ذلك عصر أو مصر، إنه التحذير القرآنى أو التنبيه الربانى فى كل زمان ومكان.

-٣-

فى بحث لى ألقيته فى مؤتمر فلسفى عقد فى عمان ١٩٨٣ [منشور فى كتابى: (الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر) - نشر مركز دراسات الوحدة العربية و(بحوث فى الفكر العربى المعاصر) تأليف واختيار الدكتور سليم بركات - دار الكتاب بدمشق] - ومعذرة عن الإشارة إلى شخصى - أشرت إلى أمرين بصدد التيار الأيديولوجى الذى تغلغل إلى المؤلفات العلمية والفلسفية:

١- أن المستشرقين الذين كنا نعيب على كثير منهم تعصبهم ما كانوا يخوضون فى موضوعات الفكر الإسلامى إلا بعد تعمق فى البحث واستيفاء للموضوع (بصدد موضوع التفسير راجع مثلا لجولد تسيهر - المستشرق اليهودى - مذاهب التفسير الإسلامى)، لأن مؤلفات هؤلاء كانت محصلة عصر كان ممثلو الاستعمار فيه - مثل كرومر وكتشنر - من عتاولة السياسة.

(*) الشيخ محمد طنطاوى.

٢- أما مؤلفات الأيدلوجيين فى العصر الأغبر من حكم العسكر - حيث اغتصب فيه قمة السلطة والزعامة من ليس لديه أدنى علم أو خبرة أو حنكة بالحكم وشئونه، متحكمين فى مصائر الشعوب - إنما تعكس هذا الوضع حيث الخوض فيما ليس لهم به علم تحدوهم فى ذلك شهوة الشهرة دون اعتبار لقيم أو مقدسات.

فالتفسير أو التأويل غير مؤهل للخوض فيه من كان تعليمه مدنيا غير دينى باستثناء من وهب حياته وعمره للفكر الإسلامى مثل الدكتورة بنت الشاطئ، والفرق بين كتابى جولدتسيهر ونصر فى التفسير إنما هو الفرق بين حكم الحنكة السياسية وبين عهد الشعارات.

وبعد

فليس النص القرآنى أو التفسيرات انعكاسا لأوضاع اجتماعية آنية وإنما ما طلع به علينا أحد الأيديولوجيين غير المختصين فى الزمن الأغبر ..

على أنه لا يصح إلا الصحيح "فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض".

٣- أبو حيان(*) التوحيدى وعالم الحيوان : البقاء للأذكى لا للأقوى

أتوجه إلى المشتغلين بشؤون الحيوان سواء من الأطباء البيطريين أو من مربى الطيور أو من حراس حدائق الحيوان مستفسرا عما أو رده أبو حيان التوحيدى فى كتابه " الإمتاع والمؤانسة " عسى أن يفيدونا بعلمهم وخبرتهم أفادهم الله :

بينما أسنان الإنسان اثنتان وثلاثون سنا فإن :

- أسنان البقر أربع وعشرون سنا وأسنان الشاة إحدى وعشرون .
- أسنان التيس ثلاث وعشرون وأسنان العنزة تسع عشرة.
- إذا ولد الفيل نبتت أسنانه فى الحال أما أنيابه الكبار فتظهر إذا شب وكبر .
- قلب جميع الحيوان فى الوسط من الصدر ما خلا الأسنان فإن قلبه مائل إلى الجانب الأيسر .
- عيون جميع الحيوانات لون واحد ،وعيون البشر ألوان كثيرة .
- تحمل الكلبة ستين يوما ويوما ولا تضع قبل أن يتم حملها ستين يوما فإن وضعت قبل ذلك لا يبقى لها ولد.
- تضع إناث الخيل بعد أحد عشر شهرا أو في الثاني عشر .
- إذا ضلت أنثى الخيل أو هلكت ولها ولد فان إناث الخيل ترضعه وتربيه لان من طبع جنس الخيل حب أولادها.
- تشتهى البقر شرب الماء النقى الصافى، أما الخيل والجمال فإنها على العكس تفضل الماء الكدر الغليظ.

(*) أبو حيان التوحيدي (٣١٠ - ٤٠٠ هـ) لقب بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، من أهم مؤلفاته : الإمتاع والمؤانسة - الإشارات الإلهية - المقابسات - البصائر والذخائر.

- إذا باض الطائر فإن الطرف العريض من البيضة يخرج قبل الطرف الآخر وكل ما كان من البيض مستطيلا محدد الطرف فإنه يخرج الإناث وما كان مستديرا عريض الأطراف يخرج الذكور.
- إناث الطير إذا لم تجلس علي البيض فانها تمرض.
- يبدأ خلق الفرخ من بياض البيضة وغذاؤه من الصفرة
- بيض الطير له لونان: بياض وصفرة، أما بيض السمك فانه لون واحد.
- إذا خرجت اللقالق من قتال بعضها بعضا فإنها تضع علي الجراح "صعترا" بريا. "فليتعلم طالبو الطب الشعبي من اللقلق علاج الجروح كما تعلم ابن أبينا آدم من الغراب دفن أخيه"
- يعمد القنفذ إلى الكرمة فيحركها فيقع منها العنب فيتمرغ فيه حتى يملأ شوكه ويعود إلى جحره، فإذا بصرت به جراؤه طافت به تلتقط الحب من شوكه وتأكله.
- القنفذ عدو الحيات، إذا قبض علي الحية تركها تضطرب علي شوكه حتى تموت، فإذا ماتت قطعها قطعا قطعًا.
- من احرق عقربا طرد برائحة حريقها عقارب ذلك البيت.
- من عادة بنات عرس أن تسرق ما تجد من حلى الذهب والفضة وتخبئه فى جحرها

ولنقف قليلا عند هذا اللون من صراع الكائنات الحية ، إذا أكلت الحية بيض المكاء " طائر ابيض يصفر ويصيح فى البساتين " فأنه يحلق فوق رأسها ويدنو منها حتى إذا فتحت الحية فاها تريده القي في فيها "حسكة" "ثمرة لها شوك" تأخذ بحلقها حتى تموت، وفى ذلك يقول الشاعر:

ان كنت أبصرتنى قلا ومصطلما "أى مستضعفا لا نصير له"

فاحذر فربما قتل المكاء ثعبانا.

ألا يذكرنا صراع المكاء مع الحية بحرب أطفال الحجارة مع إسرائيل؟ ما اشد شبه براءة هؤلاء الأطفال وشجاعتهم بجرأة هذا الطير الجميل، وما أقوى شبه تلك الدولة بالحية!

وتراثنا حافل بوقائع انتصار الضعيف المستكين على الجبار الغشوم، ولعلنا نذكر ما قرأناه فى صبانا من قصة الأسد والأرنب من قصص كليلة ودمنة، وكيف أحتال الأرنب المبعوث من قبل الحيوانات ليكون غداء ملك الغابة حتى أورده موارد الهلاك.

وبعد هل من فكر وراء القصص المتعلقة بصراع الحيوانات من أجل البقاء أننا ان تجاوزنا المغزى الأخلاقى فانها مقولة: ليس البقاء للأصلح و للأقوى وإنما للأذكى.

٤- زوجات المصارعين وأسبرطة

إذا شرد بك الخيال أيها القارئ إلى تصور ما عسى أن تكون عليه العلاقة الزوجية في مجتمع المصارعين الذين تشاهدهم في برنامج "المصارعة الحرة" فانه لا بد أن تتملكك الشفقة على الزوجات وأن تتصور أن المصارع عند أى مشادة عائلية سيدع زوجته بين الحياة والموت أو سيصيبها على الأقل بعاهة مستديمة، غير أن الأنباء عنهم لم تنقل لنا فيما أعلم حادثة واحدة من هذا القبيل، غير أن مما نعرفه عن الحياة الأسرية فى المجتمع الأسبرطى فى العصر اليونانى القديم ما قد يلقى الضوء على هذا الموضوع، ولا بد من نبذة يسيرة عن طبيعة الحياة فى تلك المدينة.

مجتمع لا مكان فيه للمشوهين أو ضعاف الأجسام أو المرضى من المولودين، إذ يقضي عليهم منذ ولادتهم، ينخرط الطفل منذ سن السابعة فى فرقة عسكرية يتحكم فيها أقوى الأولاد ، وأشدهم بأسا وشراسة ومجرد إظهار الألم يجلب على الصبى عار، يعيش عاريا شتاء وصيفا ليعتاد قسوة الحياة، يتناول الصبية طعاما خشنا يطهونه بأنفسهم ويفترشون أعشابا يجمعونها بأنفسهم، يدفع الطفل إلى السرقة فإن اكتشف أمره ضرب ضربا مبرحا لا لأنه سرق ولكن لأنه اكتشف أمره.

يظل الشباب في معسكرات حتى بعد الزواج، كل ذلك بهدف التأهيل للحرب، كان مجرد ذكر اسم "أسبرطة" يبعث الرعب فى نفوس مواطنى المدن الأخرى، إذ كان الأسبرطى فى الحرب نموذجا للقوة الوحشية العارية ، رجال محاربون استطاع خمسة آلاف مقاتل منهم أن يصدوا جحافل جيش من الفرس يبلغ اكثر من ربع مليون رجل فى معركة استمرت يومين.

ماذا يقول المؤرخون والفلاسفة عن حياتهم الأسرية؟ مع فحولة الرجال وشراستهم فقد كانوا واقعين تماما تحت سيطرة زوجاتهم، كن نساء مسترجلات تميزن بالجرأة والتسلط علي أزواجهن آلت إليهن نصف أملاك أسبرطة بفضل

سيطرتهن علي الرجال، يعشن في حرية مطلقة وإباحية، مجتمع يكثر فيه الأولاد غير الشرعيين من أمهات متزوجات بينما يتباهى الأسبرطيون أنه لا وجود للبغاء بينهم، نساء قادرات علي عصيان أوامر الدولة بما لا يقدر عليه الرجال .

ما تفسير هذا التناقض الغريب؟ هناك عبارة لأرسطو ربما تلقي الضوء على الموضوع إذ يقول: إن الدول العسكرية تصلح للبقاء طالما كانت فى حرب، بينما تسير إلى الدمار بمجرد أن تنتهى من غزواتها، وإن النظام الذى لا يعلم جنوده كيف يتصرفون بعد تسريحهم لهو نظام معيب.

أرأيت إذن كيف ينهك الإسراف فى الحياة العسكرية قوة الرجال وكيف يؤدي الإفراط فى استعراض القوة خارج البيت إلي رد فعل عنيف من الخنوع وخمود الطاقة، فتستغل الزوجات هذا الضعف ويملأن هذا الفراغ بالتسلط والسيطرة؟ من يستحق الشفقة إذن في هذه المجتمعات الأزواج أم الزوجات؟

٥- آية النفس المطمئنة فى صفحة الوفيات وحرب اليمن

هل تعلم أيها القارئ متي بدأ استهلال النعى فى إعلانات الوفيات فى الصحف بأية "النفس المطمئنة"؟ لو اطلعت على أى جريدة عربية قبل أربعين عاما لما وجدت للاستهلال بهذه الآية ذكرا.

وكانت الآية التى تذكر أثناء حرب اليمن من أقارب الضحايا هى آية الشهداء "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"، ثم رأت الرقابة المصرية لأسباب عسكرية وسياسية منع كتابتها بعد أن ازداد عدد الشهداء علي نحو لم تكن تتوقعه القيادة وقتئذ، فما كان من قريب لشهيد إلا أن أستبدل بها أية "النفس المطمئنة" التى لا تشير إلى حرب أو استشهاد، ثم كان إن شاعت بعد ذلك فى نعى أى متوف وفاة طبيعية. على أنى أرى - والرأى الأخير لأهل التفسير والفتيا - أن استهلال النعي بآية "النفس المطمئنة" غبر مستحب لسببين:

الأول: متعلق بالتفسير: ذلك أن الكثيرين قد فهموا معنى الآية خطأ وأن المقصود بـ "ربك" الله سبحانه وتعالى، بينما تفيد الآية خطاب الله إلى النفس المطمئنة أن ترجع إلى صاحبها وهو الجسد "تفسير الطبرى" والإشارة إلى الصاحب بالرب تماما كما تقول رب الدار أي صاحبه، هذا وقد ورد لفظ الرب بما يشير إلي غير الله في موضع آخر فى القرآن الكريم في قوله تعالى"أما أحدكما فيسقي ربه خمرا" "يوسف: ٤١" أى سيده فليس المقصود عودة النفس المطمئنة إلى الله بالموت وإنما عودتها إلى صاحبها أي الجسد بالبعث.

ثانيهما: متعلق بما هو حق لله وحده: إذ لا يجوز والميت فى رحاب ربه أن يسبقه قريب أو حبيب بالحكم له أن نفسه مطمئنة او انه من المتقين، وإذا كان لا يجوز فى دنيانا أن يسبق صحفي حكم القضاء بتبرئة متهم أو إدانته إلى حد يدفع النيابة أحيانا إلى منع النشر فأولى، بنا أن نتأدب مع الله أحكم الحاكمين فلا نسبقه

بحكم، إذ لا يجوز لنا إلا الدعاء لموتانا، لأننا لسنا مع الله حاكمين ولا حاسبين" وكفى بالله حسيبا".

وحينما عاد الرسول أحد صحابته وهو يحتضر وقالت أمه هنيئا لك يا كعب الجنة" متفائلة بمقدم الرسول قال من هذه المتألية على الله؟ أى التى تسبق بقولها حكم الله، فأنكر الرسول قولها لأنها لا تدرى حكم الله فيه وتذكيرا بوجوب الأدب مع الله.

وإذا كان الرسول مع علو مكانته عند ربه قد استحيا أن يجد نفسه أهلا لدخول الجنة بعمله "إلا أن يتغمدنى الله برحمته" فأولى بنا ألا نتجاوز أقدارنا إلى مقام الحكم الإلهى فلا نصدر من أحكام البشارة والثناء على الأقرباء ما نشاء ورحم الله موتانا وموتاكم.

خاتمـــــة

١- أ - سؤال يلح على: هـل كـان إبراهيم بن أدهم سيحظى بهذه الشهرة وذيـوع الصيت لو أنه بقى فى بلخ أميرا أو أحد أثريائها؟ أغلب الظن أنه كان سيخوض فى الدماء بين العرب والفرس أو بين الأمويين والعباسيين، ولكن الله اجتباه، فأدرك مغزى العبارة التى يتناقلها الصوفية: (لو دامت لغيرك ما اتصلت إليك)، فـآثر التصوف.

ومن ثم خلد ذكر كل من آثر الآخرة على الدنيا، وسعى إلى الزهد وإنكار الذات بدلا من الافتخار وطلب الصيت، وأشاد بالفقر بدلا من الاغترار بالغنى.

ب- بين الشعر العربى والشعر الإسلامى:-

ما زالت تحكم الأدب العربى بعامة والشعر بخاصة مقولة أرسطو: أن هدف الفن هو التمتع بالجمال ليس غير، وأن الغاية الأخلاقية غريبة عن روح الفن، وينبغى ألا تفرض عليه[1].

يقول مصطفى عبد الرازق: تدور قصائد الشعر حول معان أربعة: الرغبة والرهبة والطرب والغضب، فمع الرغبة يكون المدح والفخر، ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف، ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيب، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد بالغضب، وللشعراء العرب على هذا النحو سبح طويل[2].

ولو عريت هذه المعانى للكشف عما تعنيه لوجدنا أن المدح نفاق وأن الفخر غرور، وأن الاستعطاف مذلة وخضوع، وأن الشوق غزل لا يرعى للحشمة حرمة. وإهدارا للأخلاق إن كان غزلا بالمذكر ، وأن الهجاء قذف وسب.

---

(١) أرسطو وتحقيق عبد الرحمن بدوى: فن الشعر ص١٤٩.

(٢) من آثار مصطفى عبد الرازق ص٣٨٥.

وحين يكون شعر على هذا النحو ويدرس للنشئ فى المدارس فيالضيعة الأخلاق! أما آن لنا أن نتبنى مقولة أفلاطون بدلا من أرسطو حيث الجمال والأخلاق توأمان لا ينفصلان، وأن يدرس الشعر الإسلامى بدلا من الشعر العربى وأن يحل سعدى الشيرازى(*) وجلال الدين الرومى بدلا من بشار بن برد وأبى نواس انقاذا للنشئ وليكون تسميته بالأدب اسما على مسمى!

٢- أ - أنه ما من فرقة من الفرق الإسلامية قدمت نظرية تحقق العدالة السياسية لرعاياها، ويرجع هذا الإخفاق إلى الاعتبارات الآتية:-

١-أن السياسة أضعف جوانب الحضارة الإسلامية نظرا وعملا، بينما هى أقوى جوانب الحضارة اليونانية.

وقد كان على فلاسفة الإسلام أن يلحقوا الفكر الإسلامى بالسياسة اليونانية بما فيها من أنظمة ومؤسسات وبخاصة لدى أرسطو، ولكنهم للأسف الشديد أغفلوا ما كان ينبغى عليهم أن يتبينوه بينما أخذوا ما كان ينبغى عليهم أن يغفلوه من ميتافيزيقا اليونان.

٢- أن الفكر السياسى فى الإسلام لم يعرف إلا الأوتوقراطية أو حكم الفرد وظن مفكرو الإسلام أن صلاح الحكم إنما يتم بمجرد صلاح الحاكم.

٣- لم يكن لما يطلق عليه أهل الحل والعقد وجود فى كل التاريخ الإسلامى، فهو اسم على غير مسمى لا وجود له إلا فى بطون كتب السياسة الشرعية، إلى حد أن مفكرا قديرا مثل ابن خلدون لم يميز بينها وبين أهل عصبة الحاكم.

٤- ولم يعرف الفكر السياسى الإسلامى مؤسسات أو دساتير سياسية إلا بعد الاحتكاك بالفكر الأوروبى الحديث.

٥- أن الفكر السياسى الإسلامى عجز عن توظيف المصدر الرابع للتشريع وأعنى به الإجماع فى مجال السياسة.

(*) سعد الشيرازى (ت: ٦٩١هـ) له قصائد فى الإحسان أو الاشتراكية الإنسانية انظر ما كتبه عنه عبد الرحمن بدوى فى (سيرة حياتى) مجلد ٢ ص٣٥٤ وانظر ديوانه: بوستان ترجمة د. محمد موسى هنداوى.

ب- سئل جمال الدين الأفغاني منذ أكثر من قرن: لقد بدأت مصر حضارتها الحديثة في تاريخها يتناوب عليها الغزاة.

١- عامل جغرافي في انعزال الجزر اليابانية في أقصى الشرق بينما مصر في مهب التيارات مما جعلها في زمن معاصر لبداية النهضة الحديثة في اليابان، فلماذا تقدمت اليابان وتعثرت مصر؟

وقد أشار الأفغاني إلى عوامل ثلاثة:

٢- عامل سياسي يتمثل في أن الميكادو امبراطور اليابان أشد حرصا على مصلحة بلاده من حكام مصر، ويذكر أنه أرسل ابن عمه إلى أوروبا ليقتبس من النظام الدستوري، فلما دهش امبراطور النمسا أجابه البرنس: أن جلالة الميكادو - وهو لفظ العادل - يحب أربعة أشياء: بلاده أولا ورعيته ثانيا والعدل ثالثا وراحة نفسه رابعا.

٣- أن المبعوثين اليابانيين إلى الدول الأوروبية حريصون على الاستفادة من الخبرة الأوروبية مع شدة الاعتزاز بتراثهم وقوميتهم، بينما لا يحرص المبعوثون المصريون إلا على تغيير ملبسهم ومسكنهم مستعلين على موطنيهم محتقرين لتراثهم ولو عاش السائل لأضاف: بل ولم غدت الصين دولة كبرى بينما لم تبدأ ثورتها الحديثة إلا في عام ١٩٤٩ بينما تعثرت دول إسلامية أخرى كتركيا حيث بدأت حركة كمال أتاتورك عام ١٩٢٤، بل وتعثرت باكستان منذ أن استقلت عام ١٩٤٧ وانفصلت عن الهند التي غدت دولة علمانية ديمقراطية مما يعطي الانطباع بأن تقدم الهند يرجع إلى علمانيتها بينما تتعثر باكستان بسبب ما تدعيه من نظام إسلامي، ولكن قليلا من التدبر يكشف عن أن تعثر باكستان بل وهزيمتها أمام الهند وانفصال بنجلاديش عنها إنما يرجع إلى ما ابتلت به وما زالت من انقلابات عسكرية، وقل مثل ذلك في معظم دول العالم الثالث، بينما تقدمت الصين في مدة وجيزة وغدت دولة عظمى بسبب ثورتها الشعبية.

٣- ليست المشكلة في إخفاق في تحقيق المعادلة الصعبة بين الأصالة والمعاصرة تلك المشكلة التي أجهد فيها المفكرون أنفسهم في العالم العربي وغيره ومنهم أستاذنا الدكتور زكي نجيب في إيجاد حل لها.

أما أستاذنا عبد الرحمن بدوي حين وجد أنه لا مجال لأهل الفكر في بلده غادرها، وحقيقة لقد أفاد كل طلاب الفلسفة، بل والتراث الإسلامي بكتبه ومؤلفاته، ولكن يبقى بعد أنه لم يترك مدرسة من تلاميذ لمتابعة فكره، وإني التمس له العذر بأنه كان على ذلك مكرها.

أما صديق العمر عاطف العراقي فقد قلت كل ما أريد في حواري معه.

أما المسائل العامة فقد أبديت رأيي صراحة فيها كلها، ولا أضيف بصدد حقوق المرأة والسنة والشيعة إلا أن الشيعة هم المؤهلون حقا لحمل لواء التجديد الإسلامي، لا لرأيهم بصدد حقوق المرأة فحسب، وإنما لأن نظام الحكم لديهم لم يقم على انقلاب عسكري، وإنما على ثورة شعبية.

وأخيرا فلعل المسلمين يقتنعون بأن الافتئات على حق من حقوق الله في وصف نفس المتوفى بأنها مطمئنة أمر غير جائز شرعا، ولا يجوز غير طلب المغفرة والرحمة من الله.

والله ولي التوفيق

فهرس الكتاب

٣- ليست
تلك ا
أستاذ

غادرها،
ولكن ي
بأنه كا

حقوق
الإسا
يقم :

وصة
والر

تم بحمـد الله

مـع تحـيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


Bibliotheca Alexandrina
0499836